Obras completas de Platón

Platón
Obras Completas

Traducción, prólogo, notas y Clave hermenéutica de Juan David García Bacca • Tomo IV • Parménides, Protágoras, Filebo • Coedición de la Presidencia de la República de Venezuela, la Facultad de Humanidades y Educación y la Dirección de Bibliotecas, Información, Documentación y Publicaciones de la Universidad Central de Venezuela • Caracas, 1981.

Versión directa del texto griego de la Edición "Guillaume Budé", Société d'Édition "Les Belles Lettres", París

ADVERTENCIA

Las siglas Cl. 1, 2, 3; II.1, 2; III.1, 2, etc., remiten a la Clave her
menéutica.

Depósito Legal Cf 80 — 1401

RECONOCIMIENTO

El Traductor y Autor agradecen al colega universitario doctor Blas Bruni Celli, su colaboración filosófica y técnica en la revisión de los diálogos "Parménides", "Protágoras" y "Filebo" de este tomo.

Y reconoce una deuda especial al licenciado Benjamín Sánchez como revisor general de las obras completas en sus aspectos filosófico y técnico

J. D. G. B.

PARMENIDES

Lugar y tiempo del diálogo hablado: Atenas. En el Ceramique (fuera de los muros).

Hacia el año 449 a. C. fiesta de las grandes Panateneas.

Escenario: Casa de Pitodoro.

Personas, presentes y dialogantes:

SÓCRATES. Joven de unos veinte años. Ateniense. Filosofante (*Apología,* 28 e).

PARMÉNIDES. De Elea, "ya bien viejo, de unos sesenta y cinco años, grandemente calvo, mas bueno-y-bello de ver". (127 b). Filósofo.

ZENÓN. De Elea. Edad: unos cuarenta años. "De bellas proporciones, y agradable a la vista; se decía de él haber sido el doncel preferido de Parménides" (127 b). Filósofo.

ARISTÓTELES. "El más joven de todos" (137 c). "Uno de los Treinta" (Tiranos). Simple responsal a las preguntas de Parménides.

Presente al diálogo:

PITODORO. Discípulo de Zenón.

Relator del diálogo:

ANTIFONTE.

Lugar y tiempo del diálogo definitivamente transcrito: Atenas. Academia; hacia 369 (?).

ARGUMENTO

MAPA DEL DIALOGO

Parte Primera

(A) Sócrates - Zenón (127 d - 130 a)

(B) Sócrates - Parménides (130 a - 136 c)

Parte Segunda

Parménides - Aristóteles (137 c - 166 a)

PARTE PRIMERA DEL DIALOGO

(I. A) *Sócrates - Zenón*

El diálogo entre ellos no llega a entablarse en firme y en largo. No se pasa aquí de escaramuza, preparatoria de un verdadero —y no muy largo— diálogo de Sócrates con Parménides, preparatorio a su vez de uno larguísimo y complicadísimo de Parménides con Aristóteles.

Sócrates, joven de unos veinte años, acaba de escuchar lo que de sus escritos acababa de releerle Zenón mismo, y traía ya conocidos los Poemas de Parménides. ¿Qué es lo que su memoria y mente de veinte años, y "su fervor por los razonamientos" (130 a), toman de lo leído por Zenón; y qué de lo leído ya en Parménides aporta al diálogo con Zenón?

De Zenón toma la hipótesis primaria: *que* "los entes son muchos" (πολλὰ τὰ ὄντα); *mas si* los entes son muchos, *se sigue que* han de ser a la vez semejantes-y-desemejantes. *Mas* esto es imposible... (127 e); *luego* "es imposible el que sean precisamente muchos" (127 e).

Sócrates, el veinteañero, conoce ya la forma deductiva de "reductio ad impossibile", ἐπαγωγή εἰς ἀδύνατον. Y le concede a Zenón la

corrección de su razonamiento, aunque eso de que "no son muchos" vaya contra "todo lo que se dice" *(ibid)*. Y reconoce que Zenón trae para probar la verdad de la primera secuela "han de ser a la vez semejantes-y-desemejantes" tantas pruebas de fiar (τεκμήρια) cuantos razonamientos.

Mas Zenón los trae —y escribe— en favor de los Poemas de Parménides. Y Sócrates hace notar a Parménides que lo advierte; y que, en realidad, Zenón dice de manera indirecta y negativa lo mismo que en directa y afirmativa dice él en sus Poemas.

"Que los entes son muchos" —o que "hay muchos entes"— es una vulgar y verbal tautología, pues el sujeto de la proposición es ya un plural: "los entes". La letra del griego dice: "los entes *es* muchos", πολλά ἐστι τὰ ὄντα. "Sujeto neutro plural rige, en griego, verbo en singular", suele *ahora* decirse. Mas no es cuestión gramatical; es ontológica y gnoseológica. El griego habla en neutro plural cuando las diferencias y diversidades de las cosas de que habla no le interesan —vgr. las de masculino-femenino— o le son indiferentes o no las distingue. Ve *los* árboles en "bosque". Ciertas clases de árboles. "Ente es múltiple", fuera traducción más apropiada. "Ente es un plural". "En ente hay muchos entes". "Hay muchos entes": esta última fórmula es la "que suele decirse". La del vulgo. Contra ella van Parménides directamente; y Zenón, indirectamente. Tal vez la vuelta por un absurdo —el tropezarse con una contradicción— fuerce a volver atrás, al revés, cual todo choque, —real o mental.

Sócrates ha leído los Poemas de Parménides (128 a), con "ardor juvenil por los razonamientos"; y cual resumen, a propósito de la tesis de Zenón, recuérdale a Parménides su tesis: "que el Todo es uno", —ἕν εἶναι τὸ πᾶν (128 a); "eso afirmas". Mas en los fragmentos conservados del Poema se hallan nada más las frases:

> . . . πᾶν δ'ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος·
> τῷ ξυνεχές πᾶν ἐστιν, ἐόν γὰρ ἐόντι πελάζει
> . . . νῦν ἐστιν ὁμοῦ πᾶν,
> ἕν (Fragmente der Vorsokratiker, ed. Diels-Krantz, 1951, 8, 24-25).

"El Ente (τὸ ἐόν) está siendo ahora, *todo* El a la vez (ὁμοῦ); está siendo *uno* (ἕν)". La frase "ἕν (εἶναι) τὸ πᾶν", literalmente no se halla.

Si "el Todo está relleno de ente", y "el ente es uno", es comprensible, y aceptable —y aceptado por el silencio de Parménides— el que Sócrates resuma: "El Todo es uno". Todas las cosas —sean

cuales fueren sus parenciales— son, en realidad de verdad, en "esencia" (οὐσία), "ente" y ni más ni menos que ente, porque ente no admite "ni más ni menos", como dice otro verso del Poema (8; 44; *ed. cit.*). Luego el Todo, o el Gran Total (τὸ πᾶν: el total de todos, τὰ πάντα) no puede ser "muchos". Sumadas todas las cosas por lo que tienen de ente, y "ente" son un total, dan Ente. El Gran Total es Ente; es decir: el Gran Uno. "Ente" —ser ente— es el Gran Unificador, y por ser, por lo que tienen de "ente", todas las cosas se *uni*-fican. Dicho negativamente "no son muchas". Se continúan (συν-εχές) unas con otras por lo que son, por lo que tienen de "ente", —cual gota-gota-gota- (de agua), se continúan en Agua, apenas se tocan o aproximan (πελάζει).

Los razonamientos de Zenón en favor de esta tesis de Parménides, releídos en favor del recién llegado Sócrates, no lo han convencido. Que de ser muchas las cosas se seguiría, entre otras muchas, la de que serían a la vez, cada una, semejantes-y-desemejantes, sólo vale: 1º) si vale el que "nada puede ser y no ser algo a la vez", o que "es imposible (no hay cómo, μὴ εἶναι) que alguien esté siendo y esté no siendo algo". . . . ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι (2, a). Que ahora escribiríamos: μὴ εἶναι [ὅπως (ἔστιν καὶ οὐκ ἔστι)].

No hay cómo "ser-y-*no*-ser";

$$\overline{p \cdot \overline{p}}$$

2º) y si el sujeto de "es, no es", es "ente" (ἐόν); no, si es una cosa, o algo como cosa: parencial, práctica. . ., agua, Sol, hombre, tierra. . . Que no siempre las cosas se ponen a ser, o a estar en estado de ente. Ahí está el mundo parencial, tema de la segunda parte del Poema de Parménides, —segunda parte, o poema aparte(?).

Las cosas no son ni semejantes ni desemejantes en cuanto "ente", sino son en eso tan semejantes que son "una sola": El Todo, El Ente. La contradicción "ser semejante-y-desemejante", señalada y exhibida por Zenón en favor de la tesis de Parménides, no es contradicción real de verdad, o contradicción en "ser", y entre lo ente de las cosas, sino, a lo más, contradicción aparencial, cual las de movimiento-reposo, saeta, estadio. . . de Zenón.

El joven Sócrates lo presiente o subsiente. Y aceptando una advertencia de Zenón acerca de la intención de su escrito, le pregunta: "Pero dime: ¿piensas que hay (εἶναι) un cierto eidos de Semejanza,

que esté siendo él 'en cuanto el mismo' (αὐτὸ καθ'αὑτό), contrario a éste, otro distinto: el de Desemejante?" (128 c-129 a). (Cl. III. 1).

El joven Sócrates, veinteañero, ha captado bien finamente el tono del poema de Parménides: la fuerza de palabras y frases cual las de ἑωντῷ πάντοσε τωὐτόν, καθ'αὑτό, refuerzos propios de la identidad de Ente, y de cada cosa en lo que sea o tenga de "ente". (Cl. III. 1; IV. 1, 2, 3).

Y las aplica —por golpe genial, por audacia e ímpetu (ὁρμή) juveniles, que hizo sonreír, complacido, a Parménides y Zenón (130 a, b) — a los eídoses (εἴδη): εἶδος αὐτὸ καθ'αὑτὸ, contraponiendo y separando (διῄρησαι, 130 b) él (αὐτός) cada eidos de su contraeidos: Semejanza-Desemejanza. Tal separación —o diaíresis—, "¿la hiciste tú?", le pregunta Parménides.

Porque esto, sí que es admirable, acaba Sócrates de decirle a Zenón; y no, el que en lo visible (ὁρωμένοις, 130 a) haya *cosas* que sean a la vez semejantes-y-desemejantes.

Si entre los eídoses mismos no comienza por haber separación disyungente (δι-αίρησις), sino que están entremezclados, nada de admirar es que haya cosas en que estén entremezclados lo desemejante y lo semejante; y tal contradicción, visible y por visible, no tiene importancia en el orden del ente; no es capaz de destruir su unidad; y queda a salvo Parménides: "El Todo es uno", "El Ente es uno".

Mas si hay eídoses o realidades que estén siendo ellas "en sí mismas", cada una ella "en cuanto ella misma", en-si-mismada, ella de por sí —seleccione el lector la frase que mejor se le acomode a su comprensión—, su pluralidad es in-eliminable, in-superable. Lo que está siendo "mismo" o perfectamente idéntico —en sí, de por sí— está siendo máximamente ente, y es máximamente diverso de otro que esté siendo lo que es en identidad perfecta, y en máxima disyunción o separación de su eidos contrario. Hay en este caso multitud, un "muchos", en cuanto entes; no, en cuanto cosas visibles.

¿Es el veinteañero Sócrates el inventor de tal tipo de definición-divisora? Tal parecería reconocérselo Parménides, el gran Viejo. Y le pregunta: "¿hay eidos de Justo, Bello, Bueno...", es decir: de Justo, Bello ...que estén siendo, o sean, ellos lo que son en estado de ellos, "en cuanto ellos *mismos*", en estado de perfecta identidad (καθ'αὑτό), o en estado de ente? (130 b).

—"Sí", haber afirmado Sócrates.

—Pero, "¿y un eidos de Hombre, separado de nosotros y de lo que todos nosotros somos: hombres; y hay eidos de Fuego, de Agua. . . ?"

—"¿Y de pelo, barro, porquería. . . ?", insiste Parménides. Y ante el desconcierto, confesado por Sócrates mismo, respecto de tal universalización, Parménides, viejo benévolo, le dice: "Joven eres aún, Sócrates; y no se ha apoderado todavía de ti la filosofía, como se apoderará de ti más tarde, tal opino, cuando nada de eso no desprecies". (130 e).

Más adelante, en su vida posterior de filosofante, mostrará Sócrates que de él se ha apoderado la filosofía.

(I.B) *Sócrates - Parménides*

Parménides le va a enseñar a filosofar, de dos maneras: 1ª), planteándole el problema de la "participación" (μετάληψις) de los *eídoses* —Hombre, lo Justo, lo Bello, lo Bueno. . .— por las cosas: actos justos, cosas bellas; 2ª), enseñándole un procedimiento para tratarse con los *eídoses*.

Trato, realmente, de padre para con hijo, —casi de abuelo para con nieto adoptivo. 65 años frente a 20.

Tan paternal había sentido Sócrates tal trato que, al filosofar, más tarde, en firme sobre eídoses, y tener, valientemente, que atacar o dejar atacar en su presencia el Poema de Parménides, en su tesis básica "el ente es", sosteniendo que "el ser, miles de miles de veces no es", teme cometerse un "parricidio" (*Sofista,* 241 d), —él, u otro en su presencia.

Por este tiempo —hacia 449— Sócrates no ha recibido aún la misión divina de examinar y poner a prueba en punto a sabiduría a todos: filósofos, políticos, poetas, artesanos. . ., para confirmar el oráculo délfico de que es él "el más sabio de los hombres". Misión, fácilmente calumniable de descortés, grandemente expuesta a resentimientos, y gozosamente imitable por jóvenes ricos y vagos. (*Apología,* 21, 28 e).

Aquí, el examinado y puesto a prueba, en cuanto a su saber de eidos y de su participación por las cosas, es Sócrates. El de la misión divina es Parménides. Misión de la Diosa que le revela el Poema: "únicos caminos que el pensamiento ha de seguir" (2, 8).

Obedece y se los enseñas a Sócrates.

Admiremos cómo le enseña Parménides a discutir el problema de la participación, agravado por tratarse de que las *"cosas"* —entes en estado inauténtico de ser— participan de *"eidos":* de ente, en estado auténtico de ser. Un poco cual ficticio trato entre carbón y diamante.

I. *Primer modo* (posible o verosímil de *"participación"*)

"¿Cada participante participa del eidos íntegro o de una parte de él? ¿O habría alguna otra manera de participación, fuera de éstas?" (131 a).

Dos advertencias. Primera: Parménides trae cual conocidas las nociones —o tipos de realidad— de Todo (ὅλον) y partes (μέρος); y da por conocida su contraposición-y-complemento. "Todo" es Todo *de* partes, —de todas *sus* partes. "Parte" es parte *de* (un *su*) Todo. Un *todo* lo es en estado de "integridad". "Integro" es atributo propísimo de Todo. O dicho en lenguaje objetal, "íntegro" es el modo o estado propio de ser su realidad un Todo. ¿Cabrá el des-integrar un Todo?, —¿sustraerle alguna parte, que, sustraída, dejará de ser *suya;* del Todo, y se pondrá ella a ser en sí misma, de sí y para sí? Tal Todo, así des-integrado, ¿será aún Todo?

"Parti-cipar", ¿es llevarse una parte de un Todo?, —¿des-integrarlo?

¿Qué se saca de llevarse una parte de un Todo, sino el des-integrarlo, destruir su totalidad, y no llevarse ni una "parte", que no es ya ni siquiera parte de tal Todo?, —¿llevarse algo que ha perdido el "de", y está ya disponible para cualquiera?

Participar es, etimológicamente, "partem capere"; tomar, capturar, una parte. El griego habla más sabiamente: μετὰ - λαμβάνειν "llevarse algo consigo". Tal algo "llevado" o captado puede ser el Todo, —y eso es lo que todo captor pretende; o, si no puede llevárselo "íntegro", llevarse una parte, —con lo que ambos, captor y Todo, quedan mal servidos.

Si uno se lleva un Todo, no parti-cipa de él. De un Todo vale la disyunción: o uno se lo lleva Todo, íntegro, o nada.

Parménides le pregunta a Sócrates lo único que, respecto de tal disyunción, cabe razonablemente preguntar: "¿Te parece que el eidos íntegro (ὅλον), siendo como es «uno», se halle en cada uno de los muchos, que llevan su mismo nombre: hombres, el de Hombre; gotas de agua, el de Agua; actos justos, el de Justicia; cosas bellas, el de Belleza...?".

Y responde Sócrates lo único que él, mantenedor de la realidad de los eídoses, podría responder: ¿por qué el ser "uno" ha de estorbar eso de que se lo lleven, cual *parte para* ellos, los muchos? La unidad, el ser uno (ἕν, así en concreto) no estorba la comunicabilidad, y, por tanto, la captura de "un" eidos por muchos. Lo único que tal unidad del eidos —de todos los eídoses— impone es capturarlo íntegro o nada. La unidad del eidos estorba nada más su divisibilidad.

Pero, le advierte Parménides: por ser todo eidos no sólo "uno", sino "mismo" —"mismo" es refuerzo de "uno": "unomismo"— un eidos participado o captado por muchos —cada uno "uno" y el "mismo"— estaría fuera de sí mismo tantas veces cuantos "muchos": se dividiría él mismo, y él mismo, a sí mismo, por tal su estadía en muchos.

Sócrates —jovencito en filosofar, además de en edad— acude a un símil para dar verosimilitud a su renovada pretensión de haber "eídoses". Que eidos sea cual "Día" —o cual "velo", le sugiere malévolamente Parménides— "cual", οἷον; no, "que es", que lo sea. Sócrates no se pone en firme a afirmarlo.

Parménides le aprieta más, con ejemplos de otros eídoses matemáticos, —tema de actualidad para todos. Sócrates termina por concederlo: "no es asunto fácil definir eso" (de participación o captura).

II. *Segundo modo de "participación"*

Por sugerencia de Parménides, él y Sócrates van a ensayar otra manera de participación o captura de *un* "eidos" por *muchas* "cosas".

Haya eidos — cada uno "uno" y "uno mismo" (καθ'αὑτό); mas esté siendo en muchos — cada uno "uno" y "uno mismo" — por modo de *idea* (ἰδέα) que surge (se engendra, ἐγγίγνεται, 132 b) en el alma (o almas) cuando éstas dan una mirada (vistazo) a muchas cosas que le parezcan al vidente-pensante ser ellas tales cual el eidos: muchas grandes, según Grandor; pequeñas, según Pequeñez... Que un eidos esté con muchas cosas se *le parece* (φανεῖται) al alma al mirar (ἰδόντι) tal multitud de homónimos, y al pensar por modo de opinión (δόξα), que el eidos del caso está, uno y el mismo, en los muchos.

Donde son de advertir dos puntos, —brevemente, cual breve y rápido es el intercambio de palabras y conceptos entre el viejo Parménides y el joven Sócrates.

Primero: un *eidos* toma la forma de *idea* al hallarse (al ser-en) el alma, —un poco cual árbol (eidos) ribereño toma la forma (idea) de "imagen" en las aguas del río, quietas, en que, por decirlo así, se mira el árbol. "Imagen" es puro presencial —inoperante, simplificado— de "realidad". Cosa e imagen (suya) no hacen "dos", sino "uno" y "uno", —incomparables en cuanto a tipo de realidad.

Idea es, pues, *de* eidos, cual la imagen de Narciso en el agua es "idea" *de* su "eidos": de su rostro real, y adorable. No hay duplicación entitativa, —real de verdad (Cl. III. 1).

Idea de un eidos —o eidos en estado de idea— no dan "dos" eídoses, de los que surgiría un tercero, al mirar los dos el alma; y de los tres, un cuarto, al mirar al alma los tres. . .; y así, indefinidamente, surgirían eidos y más eidos. Cual discretamente se lo indica Parménides a Sócrates para que no acepte, sin más, tal interpretación de "participación", sugerida por Parménides mismo.

No surgen tantos, indefinidamente tantos, eídoses (de *un* eidos), replica Sócrates, porque esos eidos, réplicas: dúplica, tríplica. . . *n*-plicas del mismo, no son eídoses; son "pensamientos" (*νόημα,* 132 b). Contarlos por eídoses, es cual contar cual dos árboles al árbol real y a su imagen o imágenes en el río. Un eidos, y el mismo eidos, no se multiplica por estar cual idea en muchas almas. En ellas se está siendo por modo (o estado) de "pensamiento". Y no le pasa ya a (un) eidos nada de multiplicarse: de serse en plural de sí mismo, de su unidad misma *(ibid.).*

III. *Tercer modo de "participación"*

Tal multiplicación de un mismo eidos, al mirar el alma la multitud de cosas que, aparencialmente (*φαίνεσθαι*), lo ostentan, es "opinión" (*δόξα*); no, verdad. Discreta manera, por cierto, de recordarle a Parménides su propia distinción entre verdad (*ἀλήθεια,* primera parte de su Poema) y opinión (segunda parte), —o dos Poemas (?).

Sócrates, joven inteligente y estudioso, va mostrando a Parménides —inteligente, viejo y benévolo— que conoce muy bien sus (o su) Poemas. La palabra *νόημα* entra repetida y recalcada en sus versos. Parménides se da por aludido en cuanto al Poema; y aludido en que, caso de ser un eidos, "idea" en el alma —como lo indica Sócrates con palabra propia; o ser un "pensamental", sirviéndose Sócrates de palabra de Parménides— no se cae en multiplicar un eidos o en atentado contra su unidad, y seipsiunidad (*καθ'αὑτό*) peculiares.

Parménides le recuerda a Sócrates que, según el Poema, "pensamiento" (νόημα) es pensamiento *de* algo; que es imposible pensar y que el pensamiento no sea *de* algo: de ente, de algo que "esté siendo" ἐόντος (132 c); no, de algo que "no esté siendo" (οὖκ ἐόντος):

> ταὐτόν δ' ἔστι νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα
> οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, εν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν
> εὑρήσεις τὸ νοεῖν... (8; 34-35-36).

"Están siendo idénticamente uno "pensar" y "aquello" sobre que el pensamiento versa, porque no hallarás que el pensar esté siendo sin el ente en que el pensamiento se expresa", —cual decimos de uno: se expresó en perfecto castellano, cual en lengua nativa, materna. El pensamiento "se expresa" en "ente".

Así que pensamiento es "pensamiento" no *de* "idea", sino *de* "eidos"; ya que eidos —tal cual lo concibe Sócrates— es realidad o ente en estado el más *auténtico* posible; el de en sí mismo, el de "seipsisistente".

De modo que, insinúale Parménides, no te has evadido de la objeción. "Pensamiento", ¿no lo será *de* algo "uno"; de eso precisamente que tal pensamiento, al estar siendo en (ἐνόν) todos (los homónimos), piense, por ser lo pensado por él una cierta idea?

"Pensamiento" es pensamiento *de* ente: de algo en cuanto está siendo, o de algo en lo que tiene de ente: de idéntico: de él y de él mismo.

"Idea" es idea *de* ente, pues "idea" es lo pensado por el pensamiento que es a su vez pensamiento *de* ente.

Pensamiento e idea pertenecen al ente (a lo pensado); "no los hallarás siendo sin el ente en que se expresan", o en que piensan (están pensando). El pensamiento está-siendo-en (ἐν-όν) lo pensado: en el ente. El mismo pensamiento está siendo en lo pensado, él es uno; muchos, los pensados por él —los homónimos. ¿No resulta, pregunta Parménides a Sócrates, que eso pensado y uno es, siempre, un eidos, por estar siendo uno y el mismo en-y-sobre (ἐπὶ) todo? (132 c).

"¿Y no resulta necesario, por afirmar que las demás cosas participan de los eídoses, el que parezca o el que todas estén hechas *de* pensamiento, y el que todas piensen; o que, 'siendo' pensamiento, no 'sean' pensantes?".

Todo se sigue necesariamente de admitir que "pensar es pensar *de* (en y sobre) *ente;* que pensar y pensamiento son, en su ser mismo,

de otro ente (del pensado). Si lo pensado es un "muchos", el mismo, y uno, pensamiento, es "muchos". Lo pensado es, de nuevo, de tipo "eidos".

Al pensar en algo determinado, pensante y su pensamiento hácense ser o pónense a ser lo pensado: el ente pensado; y hácenlo eso: "pensado", o pensamiento, —cual el calor calienta, el frío enfría...

"¿Todo está hecho de, está *siendo,* pensamiento; por tanto, todo piensa?". "¿O sucede que, aun 'siendo' todas las cosas (pensadas y por pensadas) pensamiento, no 'sean' pensantes?".

Eso no tiene sentido (λόγον), responde Sócrates.

Esta tercera interpretación de "participación" de los eídoses por las cosas no es aceptable.

IV. *Cuarto modo de "participación"*

"Pero, Parménides" —dice Sócrates— "me está ahora mismo pareciendo evidentísimo (μάλιστα καταφάινεται, 132 d) estotro: que los eídoses estén siendo en la naturaleza cual paradigmas, mientras que las demás cosas se les asemejan y son semejas de ellos; y que esta participación de los eídoses por las demás cosas no consiste sino en asemejárseles".

Parménides le hace notar que, una vez más, la relación de semejanza desata un pululamiento infinito de eídoses.

Si A es semejante con B —empleemos la manera actual de decirlo, porque *nos* lo decimos—, vale que B es semejante a A; la relación de semejanza es simétrica; o lo asemejado es semejante a su modelo, y el modelo es semejante a lo asemejado a él (132 d).

Pero si "A es semejante a B" y "B es semejante a A", se sigue que son "semejantemente" semejantes en eso de semejanza; y surge otro eidos: "semejanza de semejanza"; y así otro de: "semejantemente semejantes en eso de semejantes en semejanza", inicial (eidos inicial)... (133 a).

Parménides y Sócrates retroceden ante semejante irrupción de lo infinito, pues lo sentían —tan espontánea y naturalmente que ni caen en cuenta de su actitud— cual in-definido o des-definiente; irrupción reventante de todo; de eidos y de eidetoides.

Y convienen, sin más, los dos en que "semejanza": B asemejándose a A (en algo: colorados, a Color; hombres, a Hombre; pares,

a Dos. . .) no es manera de explicar la participación de homónimos en (sus) eídoses, ni la de dejarse éstos participar por aquéllos.

"Ves", termina Parménides diciéndole a Sócrates, "qué dificultad hay si uno define como 'eidos' entes que están siendo ellos en cuanto mismos". "Eidos" definido (διορίζηται, ἀφοριζόμενον, 133 a, b) por "ente en-si-mismado", o "ente seipsisistente" (Cl. III. 1).

Y la conclusión de Parménides recapitula el resultado de las cuatro maneras-ensayadas-de participación; de la relación de "participación".

Parménides le está enseñando paternalmente a Sócrates a caer en cuenta de que, sobre esto, nada sabe, —antes de que, oficialmente, el oráculo de Delfos le imponga a él, a un Sócrates ya no joven, la misión de mostrar a otros: políticos, poetas, artesanos. . . (*Apología,* 29) que, cada uno, de lo suyo, no "sabe" nada.

Mas Parménides le advierte: "por decirlo así" —por decir lo que se dice— "aún no has 'palpado' lo grande de la dificultad: que esto no tiene salida" (ἀ-πορία).

V. *Imposibilidad de "participar" de los eídoses mediante conocerlos:* hacerse "cognoscitivamente" ellos: captarlos con el pensamiento, hacerse a una idea de ellos, asemejarse mentalmente a ellos. Cerrar (ἀ) la salida (πορία) cognoscitiva. Los eídoses —o una cosa en estado propísimo de ente: el de ser lo que es en-sí-misma, en identidad perfecta de sí misma consigo mismo (καθ'αὑτό)— son in-cognoscibles.

¿Qué sentido tiene eso de "in-cognoscible"?, pregunta Sócrates a Parménides. ¿Son los eídoses tan en absoluto in-cognoscibles que ni siquiera resulte cognoscible el que son incognoscibles?, ¿preguntaríamos nosotros, los actuales "anacrónicos" dialogantes con Sócrates y Parménides?

Advirtamos la respuesta de Parménides, preparación decisiva de la respuesta o frase final del diálogo (166 c).

"Quien, como tú, ponga haber en cada cosa algo así cual de propiedad privada (οὐσία) de ella misma, en cuanto ella misma (καθ'αὑτήν), habrá de confesar, ante todo, que nada de ella hay en nosotros", —en nuestra mente. (Cl. I. 2, III. 1).

"Pues, ¿cómo sería entonces ella de ella, en cuanto de ella misma?" —replica Sócrates (133 c).

"Ousía" venía significando desde siglos atrás —y siendo palabra "usada" — "propiedad privada" de algo material por un individuo, en su condición de único, —algo mío en cuanto de mi mismo: comida, vestido, ganado (pecus, peculio, entre los latinos, —peculiar, peculiaridad).

Así que no tenía que ver nada con ὄν: con "estar siendo" una cosa algo, —estar algo siendo hombre, agua, caliente, malo. . . No es οὐσία abstracto de ὄν, —entidad, de ente; ni lo es "esencia" de ente. Y menos femenino (abstracto) emparentado con un participio de presente, ὄν-οὖσα-ὄν, pues en este caso la diferencia entre ente y esencia no iría mucho más allá que lo de varón-hembra.

La sospecha, u ocurrencia, de que todas las cosas —materiales o no, vivientes o no, números o no. . . — tienen algo como de "propiedad privada" —por tanto in-visible, in-captable, in-asible, inrobable: oculto— es una sospecha u ocurrencia "filosófica", cual había sido una ocurrencia "económica" la de inventar eso de "propiedad privada", —respecto del estado natural de las cosas que es el de "para cualquiera", sin etiqueta individual. Y así, "para un cualquiera", continúan naturalmente viniendo al ser las cosas, aun en día.

El adjetivo "mismo" es el refuerzo máximo y propio del "mío"; y, por ello, es el adjetivo calificativo propio de οὐσία: de propiedad privada. De mi cuerpo puedo decir que es de mi mismo: mi mismísimo cuerpo, —y empeñarse de muchas maneras en que lo sea de "mi mismo"; y no, de otro u otra, u otros.

De todo lo que una cosa tenga, no todo pasa o puede llegar a ser de "propiedad privada", —pues habría para ello de hacerse totalmente in-visible, pues ser o estar visible es estar siendo para otro. . . Cosa que tenga realmente todo lo que tiene en forma o estado de "propiedad privada" no puede "aparecerse a nadie en nada" (φαίνεσθαι); aparecerse —estar siendo fenómeno— es una manera de ser "para otro", cesión del "para, en, consigo mismo" (καθ'αὑτό).

Tal es una parte de la frase o conclusión final de todo lo que a continuación va —ante Sócrates, admirado de la profundidad de los pensamientos de Parménides (*Teeteto,* 184)— a desarrollar Parménides: «"lo Uno" y "todo lo demás" ni aparece ni no aparece, de ninguna manera» (166 b).

Quedemos en traducir οὐσία por "esencia", dando a "esencia" el significado-programa de estar siendo una cosa todo o algo de

ella en sí misma, por sí misma, de sí misma, consigo misma. Ensimismada, consimismada.

(A) En toda cosa, ¿"hay" (τὸ εἶναι) algo en-con-simismado?

(B) En toda cosa, ¿"qué es" (τί ἐστιν) lo en-con-simismado?

"En-con-simismado" traduce el αὐτὸ καθ' αὑτὸ, αὐτή καθ' αὑτήν: Plan de "esencia", y programa de investigar la "esencia" de cada cosa.

Parménides tratará de demostrar a Sócrates —y hacerle confesar— que no hay en cosa alguna —ni siquiera en los llamados "eidos"— algo que esté siendo "en-con-simismado"; que nada tiene esencia; y que la exigencia misma de "esencia": de "en-con-simismado" hace imposible saber de ella, aun mediante Ciencia (132 c; 137 a, b), aun mediante la "esencia" de Ciencia.

¿*Hay* en las llamadas "ciencias" —tenidas y usadas cual si fueran "ciencia"— algo así como Ciencia "en cuanto tal": esencia de Ciencia, Ciencia-en-con-simismada?

Si *hay* en ellas "esencia", ¿podemos tener nosotros conocimiento, y uso, de tal Ciencia? ¿La tiene y lo tiene dios?

Parménides le muestra a Sócrates que, suponiendo haya Ciencia, y que la tenga el dios, ni a El ni a nosotros nos serviría de nada al intentar que nos sirva para conocer "rigurosísimamente" (ἀκριβεστάτη) —lo que es la virtud propia de Ciencia— cualquier cosa: divina o humana, eidos, ideas de ente, —"si las hay" (135 a).

Y si la Ciencia misma no nos sirve para nada de lo suyo: para conocer rigurosísimamente, *a fortiori*, para nada nos sirven los eídoses e ideas. Mas entonces, "¿a dónde se volverá (o dirigirá) el pensamiento?"; ¿"no se habrá corrompido (o disuelto) la potencia de dialogar" (135 c), puesto que no podremos hablar, ni pensar, todos en "lo mismo", o por no haber algo que esté siendo él lo mismo en cuanto mismo?, o por resultarnos incognoscible, ya que esa condición extremada —aunque naturalísimamente exigible— de "algo en-con-simismado", de algo "en estado de perfecta y absoluta identidad", nos "entontece" o desorienta en cuanto ¿"a dónde volvernos", "por dónde salir"? (ἀ-πορία).

"¿Qué harás, pues, de la filosofía?", pregunta Parménides.

"No veo, al presente, qué hacer de ella", responde Sócrates.

"Es que te metes a definir qué es lo Justo, lo Bueno, y cada uno de los eídoses, sin haberte debidamente ejercitado". Definir (ὁρίξεσθαι, 135 c) es des-lindar dentro de las cosas —justas, buenas...— lo que tienen —algo o nada— de "en-sí-consigo mismas": de "propiedad privada": de "esencia".

Benévola y prácticamente, Parménides le va a mostrar cómo deslindar (ὁρίξειν) un eidos: aquí el de "Lo Uno", dentro de algo que sea "uno", —además de estar siendo otras cosas, todo ello en unidad global: *un* hombre, *un* número...

Así el plan, pretensión o intención —incluidos y actuantes— en la frase "Lo Humano", no es el de buscar-y-hallar una esencia (La Humanidad) cual separada, en sí misma, ensimismada; sino, sin salirse ni abandonar el concreto "hombre" —el sustantivo, el real— indicar lo peculiar de él en cuanto hombre, a pesar de su real unión en tantas otras cosas comunes que hay o que está siendo (ὄν) él, —cual viviente, cuerpo...

Lo Uno, Lo Humano, Lo Bueno, Lo Bello... no son abstractos o "esencias"; son "lo peculiar" *de* un concreto: de uno, hombre, bueno, bello..., que en el estado concreto están siendo modos de su realidad global; o gramaticalmente —según una gramática que hable cual altavoz de una realidad a la que la lengua esté "apegada"— se expresan como 'adjetivos': hombre bueno, hombre bello, hombre uno... ¿Qué es eso de bueno en cuanto bueno, o qué es 'Lo Bueno' de *bueno;* qué es eso de "uno" en cuanto uno, o qué es "Lo Uno" de *uno*"?

Así que lo que aquí hace Parménides —y confirma su acólito Aristóteles— respecto de "Lo Uno de uno", vale por igual, para todo (lo que pretenda ser) eidos, —para Lo Bello, Lo Bueno, Lo Justo... respecto de lo bello, lo bueno, lo uno en cosas bellas, buenas, unas...

Parménides deja de espectador y oyente a Sócrates. Unámonos ahora, y así, a Sócrates, joven, quien en los cuarenta años siguientes hará de inter-locutor: de examinador —riguroso, explícito y aun cruel— de sí, de sus propios conocimientos, y de los otros y de los de estos otros. A Sócrates nos uniremos, en su momento y en su actitud, nosotros.

PARTE SEGUNDA DEL DIALOGO
(137 c - 166 c, final)

(A) *"Lo Uno es Uno"*

II.11) Parménides se examina y pone a prueba a sí mismo en su propia y primera hipótesis que "Lo Uno es Uno"; que "El Todo es Uno". (Nota: *"Lo Uno* es *Uno"*. Ponemos en mayúsculas sujeto (*Lo* Uno) y predicado "Uno" para designar lo peculiar del estado de "uno": *Lo* Uno, Uno. Alguna manera de énfasis, se puede presumir, emplearía Parménides al hablar. (Aquí no se habla; se escribe enfáticamente con mayúsculas). Según esto la frase *"Lo* Uno es uno" (con minúscula), no pone énfasis en "uno" o unidad, como se verá al llegar a (B), y por-qué (128 a).

Ahora diríamos que *"Lo* Todo (τό πᾶν) es Uno" (ἕν). Evidentemente *Lo* Todo es, por antonomasia, de especialísima y única manera, "Uno"; es *"Lo* Uno". Cual *"Lo* Humano" es, dentro del (concreto global y abigarrado de) hombre, "lo peculiar" de él, —digamos: lo de racional—, prescindiendo, no separándolo de tanto y tanto como de común tiene, o está siendo: animal, viviente, cuerpo...

O ser "uno" por modo (o en estado de) "Todo", es ser (estar siendo) "uno" de perfecta manera. ¿De *"Lo* Uno" (de "Uno") se puede decir que es "Todo"; "Todo", cual modo de ser, cual adjetivo calificativo o predicado? Escribamos *"Lo* Uno es Todo", en vez de *"Lo* Uno es Uno". La impresión de tautología —o de identidad inmediata repetidora simplista— de tal proposición o hipótesis, la deshace Parménides preguntando a Aristóteles: "Si *Lo* Uno es Uno", ¿qué otra cosa sería sino no "muchos"? O, como traducen otros: "Si es uno, ¿no es verdad que *lo* Uno no podría ser una pluralidad?".

No se sale Parménides de *Lo* Uno, en cuanto él mismo (καθ'αὐτό) de Lo Uno ensimismado; y para evitar la evidencia simplista, o influencia de la tautología *"Lo* Uno es Uno", pregunta si le conviene a Lo Uno en sí mismo esotro, nuevo, de "Todo" (ὅλον), que ni verbalmente se parece "Todo" a ἕν. Caso de convenir lo de ser Todo a *Lo* Uno, tendríamos que "Lo Uno es Uno" se declararía o aparecería (radiante, iluminado, φαίνεσθαι, φῶς) como *"Lo* Uno es Todo". La unidad peculiar de Lo Uno sería la de "totalidad", —cual lo peculiar de "hombre", *"Lo* Humano" de él, es la racionalidad. Y decir y pensar que "el Hombre es racional", no es repetir *"Lo* Hu-

mano es humano". Repetición boba, por simplista, simplona y productora de simplones.

"Muchos" (πολλά, 137 c) no es lo mismo que "los otros" de *Lo* Uno, —τἄλλα τοῦ ἑνός (159 b, ss.) de que tratará y con los que se enfrentará Lo Uno, y ellos a Ello.

"Muchos" está aquí referido a lo interior o íntimo del mismo Uno o Todo. Está Parménides colocado dentro de él. "*Los*-Otros" de Lo Uno están fuera de él; están ellos siendo en sí: cada uno, uno a su manera —un hombre, dos hombres. . . un número par, dos números pares. . .

En sí mismo, ¿*Lo* Uno tiene ese peculiar "muchos" que es tener o estar siendo hecho de partes?

Lo Uno ha de ser perfecta, absoluta, integralmente Uno y, a la inversa, "uno" asciende —al ser perfecta, absoluta e integralmente uno— a *Lo* Uno: a ser *Lo* Uno. A esto hay que mirar o volver el pensamiento o tenerlo vuelto siempre (135 b, c). Y esta mirada fija —mirada de Parménides y de Aristóteles, y, seguramente, de Sócrates— hace posible o factible la pregunta: "Si *Lo* Uno es Uno, ¿qué otra cosa (ἄλλο τι) sería, sino no muchos" (οὐκ πολλά)? Y hace posible la secuela: "Luego *Lo* Uno no ha de ser, respecto de sí (αὐτοῦ), ni Todo ni Parte". Ni el predicado "Todo", —o "Todo" cual predicado; ni el predicado "Parte", —o "Parte" cual predicado— le pueden convenir.

Y Parménides, y Aristóteles, sin desviar un momento su mirada de lo que pretende ser "*Lo* Uno", continúa aquél preguntando con frases; éste, respondiendo monosilábicamente, casi siempre:

"*Lo* Parte es parte de Todo".

— Sí.

"*Pero,* lo Todo, ¿no es Todo por no faltarle parte alguna?".

— Absolutamente.

"*Luego* Lo Uno sería muchos en ambos casos: por ser (o estar siendo, ὄν) uno, y por tener partes".

— Verdad.

"*Mas Lo* Uno ha de ser no muchos, sino Uno".

— Lo ha de ser.

"*Luego Lo* Uno no será ni Todo ni tendrá partes, si ha de ser Uno".

— *Pues no.*

Estamos ante el paradigma o dechado de demostración; de una demostración durante cuyos pasos no se pierde, ni un momento, de vista lo que se pretende al decir y pensar —que son una misma realidad, según el Poema— *"Lo* Uno": "Uno" en superlativo de perfección y unidad.

Llevemos la cuenta de los *ni*. *Lo* Uno no es *ni* Todo *ni* Parte. En el *Sofista* (259 b), se dirá, respecto de *"Lo* Ente" (τό ὄν) que miles y miles (μύρια) de veces no es. Aquí, respecto de *Lo* Uno, van *dos* veces, —dos negaciones, propias de él en cuanto él. Diríamos, en castellano fuerte, van dos denegaciones o re-niegos que *Lo* Uno da (o es) a "muchos" de una pretendida multitud *interior*.

El principio de no-contradicción (o de "no" a la contradicción) formulado en el Poema:

. . . ὅπως ἔστιν καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
"No hay (μὴ εἶναι) como 'ser-y-no-ser'".

(No hay como lo Uno sea uno-y-no-sea-uno,
No hay como lo Uno sea uno-y-sea-muchos)

actúa aquí, y en lo siguiente, de principio constantemente mantenido. Luego si de la afirmación de una hipótesis se sigue algo contra él (o se sigue su negación), de la validez de tal principio (o sea, de la negación de esa negación) se sigue la negación de la afirmación puesta de base (hypó-tesis). Aquí, se sigue la negación de que *"Lo* Uno sea Todo" o tenga (esté teniendo o siendo) Partes.

A tal hipótesis se la ha llevado (reductio, ἐπαγωγή) a que choque contra tal inmutable principio; choque absurdo; o imposible de efectuar (ἀδύνατον) el destruirlo por tal choque. Tal choque es "impotente" (ἀ-δυνατόν).

Con tal paradigma ante los ojos, Parménides, y su modesto y discreto acólito, irán mostrando que *Lo* Uno rechaza, por mantener tal principio, tantos atributos, predicados o integrantes que tantas y tantas cosas pueden tener de componentes, o pueden serlos; mas que *Lo* Uno no puede, por su superlativa unidad, tenerlos como de él mismo.

II.12) *Lo* Uno no puede tener (o ser de. . .) principio-medio-fin, que sean partes suyas, de él mismo; aunque hayan tantas cosas que estén siendo hechas de partes tan conexas como "principio-medio-fin", o hechas de partes con funciones de principio-medio-fin. Así, circunferencia, figura, recta. . .

Añadamos seis "no" a los dos anteriores. "No" de neutralidad (τό).

Lo Uno no es *ni* redondo, *ni* recto *ni* limitado *ni* ilimitado *ni* configurado *ni* afigurado.

Lo Uno es ya ocho veces "no"; o da "no" a ocho modos o atributos reales, reales componentes de ciertas cosas que son "unas" —circunferencia, recta...—, mas que no son "*Lo* Uno" (137 d, e).

Trascendencia de *Lo* Uno (τὸ Ἓν) por "neutralidad" (τό).

No perdamos de vista la frase completa:

Lo Uno no es *ni* Todo *ni* Parte *ni* recto *ni* redondo *ni* limitado *ni* ilimitado *ni* configurado *ni* afigurado. No digamos:

Lo Uno no es *ni* ...*ni* ...*ni* ...; y menos aún digamos:

Lo Uno no es...

Los puntos suspensivos han de rellenarse siempre con algo determinado; con cosas "unas" a su manera: simple o compuesta.

Lo mismo veremos pasa a "*Lo* Ente". Las frases "*Lo* Ente es", "*Lo* Ente no es", —o más vulgarmente o vulgarizadamente dicho: "El ente es", "El Ente no es", son frases incompletas y sin sentido, —en Parménides, y no sólo en él. Advirtamos ya que los (posibles) atributos de "*Lo* Uno", reales atributos de cosas "unas", van apareados: Todo-partes, limitado-ilimitado...; y que *Lo* Uno, al negarse - ni ( ) - ni ( ) ni ( ) - a serse respecto de tales pares, quédase siendo neutral frente a ellos, con una especial trascendencia de indiferencia que se descubrirá en otros diálogos cuando Sócrates haya asimilado plenamente estas lecciones de "ontología dialéctica" que, aún joven, recibió de Parménides.

Otro grupo de atributos, atribuibles tentativamente a *Lo* Uno: estar siendo en algún "donde" (ποῦ): en sí, en otro. Hay cosas "unas" a las que convienen lo uno o lo otro. Circundado, no circundado... A "*Lo* Uno" no puede convenirle nada de eso. Lo niega y re-niega. *Lo* Uno, no simplemente "niega", sino "niega algo determinado". No es un *ni* (...) *ni* (...); da un "no" a algo que, tentativa o atentativamente, pudiera convenirle a su interna constitución.

Añadamos dos *ni* más, apareados.

Lo Uno no está en "donde": *ni* en sí *ni* en otro (138 a, b).

Las razones, explicaciones o definiciones que Parménides intercala para hacer patente la conclusión, no caben aquí; pertenecen al texto.

Van diez veces lo de *ni;* diez denegaciones dadas por *Lo* Uno mismo, por ser "todo un Uno".

Diez reafirmaciones de la unidad superlativa de *Lo* Uno; diez maneras (o casos) de mostrarse trascendente *Lo* Uno, por "neutralidad" (*τό*, neutro).

II.13) "Moverse", "reposar": ¿pueden entrar en la contextura íntima de *Lo* Uno?; ¿puede estar *Lo* Uno *siendo* su unidad "en movimiento", —en movimiento de sí, de por sí? No, movido por otro (*ἄλλον*)— de que se hablará en la segunda parte ¿Puede *Lo* Uno estarse en reposo?; ¿reposar en sí?, ¿sis-tir? (*ἑστάναι*). Cosas "unas" hay que poseen en su realidad tales atributos, y su posesión no las destruye; las afirma en lo que son. Así los cuerpos físicos; cada *uno* de ellos. Y por eso: por reposar *o* moverse *son* cuerpos.

Parménides le demuestra a Aristóteles que "*Lo* Uno *ni* reposa *ni* se mueve" (139 b): *ni* con movimiento de traslación *ni* con el de alteración, *ni* con sus correlativos reposos.

Una manera más de ostentar (o darse) *Lo* Uno trascendencia por "neutralidad" (*ταὐτὸ τὸ ἕν*). Apuntemos dos *ni* más. Van doce (o catorce). (139 b).

II.14) *Lo* Uno no es *ni* idéntico con otro (*ἑτέρῳ*) *ni* idéntico consigo mismo; *ni* diverso de sí *ni* diverso de otro (139 b, c, d, e).

De nuevo: tales (tentativamente) atributos, constitutivos de otras cosas, son incompatibles con *Lo* Uno, precisamente por ser "Uno" superlativa o absolutamente.

Luego *Lo* Uno es tras-cendente respecto del par idéntico-diverso, si idéntico está apareado necesariamente con diverso, que en tal caso forman una dualidad, inaceptable, insible por *Lo* Uno.

Luego la identidad compatible o sible por *Lo* Uno no es de tal tipo. *Lo* Uno es simplemente idéntico, por modo de ensimismamiento (*καθ'αὐτό*). Y es "diverso" de otro "diverso", no por positivo y necesario enfrentamiento en el necesario apareamiento mismo de idéntico-diverso, sino por indiferencia, —por actitud olímpica.

"*Luego Lo* Uno no sería *ni* diverso *ni* idéntico, —*ni* en sí mismo *ni* en *diverso*" (139 e).

Adviértase que Parménides niega el *ταὐτόν* al *αὐτῷ*: ser "idéntico" no es ser "mismo"; cabe ser idéntico (*ταὐτόν*) en "estado de serlo en sí mismo (*αὐτῷ*), y ser idéntico "en estado de serse diverso" (*ἑτέρῳ*): de diversificación interior. Cosa interiormente

diversificada —cual animal-racional en hombre; par-primo en dos. . .— está en sí misma (αὐτόν) diversificada. Identidad en estado de "diverso". Mientras que algo perfectamente simple es idéntico en estado de ensimismamiento, sin diversidad interior. "Diverso" se refiere, pues, a diversidad interior. Estamos aún mirando a *Lo* Uno en sí o respecto de sí. Caso nuevo de trascendencia de lo Uno por "neutralidad".

Van dos *ni* más; dieciséis.

II.15) El par "semejante-desemejante" no le conviene a *Lo* Uno. Lo razona Parménides aduciendo que "semejanza" es un caso de identidad (139 e, 140 a).

De nuevo "semejante-desemejante" se refiere a la constitución *interna* de *Lo* Uno. En otras cosas, tal apareamiento entra en su complejidad o contextura interna. *Todas* las partes de *una* cosa roja son semejantes en rojo; y si es de varios colores *una* cosa, entre ellos está siendo la desemejanza, etc.

Concluye, por tanto, Parménides: "Luego *Lo* Uno no es *ni* semejante *ni* desemejante, *ni* en sí mismo *ni* en diverso" (140 b). "Amén" de Aristóteles: "es evidente que no".

Dos *ni* más; dieciocho hasta aquí.

Otro modo más de trascendencia por "neutralidad" (τὸ, neutro) de *Lo* Uno. Luego, *a fortiori*, no puede ser participado por otros por vía de semejanza. (Contra Sócrates, de nuevo; 132 d, e).

II.16) Par "igual - desigual".

Lo Uno —"uno" en superlativo— no es *ni* igual *ni* desigual, *ni* en sí mismo *ni* en algo otro (ἄλλῳ) dentro de sí. Es decir: no le pasa el que algo suyo sirva de medida (μέτρον) de *Lo* Uno, en cuanto Todo, en sí; y sea medida de alguna parte suya, diversa de *otra* parte suya, —cual le pasa naturalmente a una recta, en que, fijado (y es siempre fijable) un segmento *(suyo)* cual unidad de medida (μέτρον), sirva para medir con él las demás *(otras)* partes, *suyas* también.

Parménides demuestra que *Lo* Uno está excluido, o se excluye, de por sí, de tal par, y de sus dos miembros, por su simple Unidad, superior inclusive a la identidad de tipo apareado: idéntico-diverso.

Y por tanto *Lo* Uno *no* es el número "uno", *ni* por tanto número alguno, evadiéndose de "multiplicación", o suma.

Nuevo modo de trascendencia por neutralidad de *Lo* Uno.

Van veinte *ni*. Todos ellos coherentes por la superlativa unidad de *Lo* Uno (140 d).

II.17) Dualidad peculiar de Tiempo: posterior-anterior, o expresado antropomórficamente: más viejo - más joven.

Hay cosas que, siendo *unas*, pasan de ser (ellas mismas) de jóvenes a viejas, y un (estado) excluye por sí mismo al otro, y estotro se excluye de por sí del anterior. Y cosas *unas* hay en que una parte (suya) envejece más que otras (suyas). Uno envejece; se envejece, de joven que era o fue; y cuanto más él mismo envejece más diferente se hace a sí mismo de lo que, él mismo, fue cuando fue (con *fue* de *es*) joven...

Dejando el caso de cosas "unas" vivientes en que Tiempo posee la forma o estado de joven (anterior)-viejo (posterior) —o si queremos, "anterior" toma la forma de "joven"; y "posterior", la de "viejo"—, Parménides revierte a Tiempo o a la correlación apareada: anterior-posterior; y concluye: "Luego *Lo* Uno no toma parte, no con-és (μέτ-ἐστιν) con Tiempo. *Lo* Uno no está siéndose en algún tiempo determinado. No tiene edad. Por lo tanto, o es lo mismo, el tiempo que él dura no *se está* haciendo mayor o menor; ni *se hará* menor o mayor; ni *se ha hecho* mayor o menor, o ha durado, o dura, o durará más o menos. La duración de *Lo* Uno es in-variante a pasado-presente-futuro, a esta correlación que forma bloqueo o apareamiento esencial.

Lo Uno no es *ni* temporal *ni* intemporal; es a-temporal.

Trascendencia por neutralidad (τό).

Van veintidós *ni*. Todos ellos coherentes por la superlativa unidad de Lo Uno.

II.18) Apareamiento entre "fue-es-será", respecto de *Lo* Uno, en sí mismo. Un viviente está siendo el tiempo (está siendo "temporal") por modo de joven-viejo; o una fruta está siendo temporal por modo de "verde-madura-pasada". Pero respecto de ente —respecto de lo que de ente tenga una cosa, o respecto de su "esencia" (οὐσία, entidad; véase aquí antes, B.II) — una cosa, en cuanto ente o en su entidad, "fue-es-será"; "fue" es *fue de* ente; "es" es *es de* ente, "será" *es será de* ente. Es decir: el tiempo con-és con ente en lo más propio de un ente que es su esencia.

Lo Uno —demuéstralo aquí Parménides, con la vista fija en "*Lo* Uno" —*ni* fue-*ni* es-*ni* será; *ni* quedó hecho (γέγονε) ser; *ni* se hacía (ἐγίγνετο) ser; *ni* se era (ἦν) ser, *alguna vez* (ποτέ, en

algún "antes"); y, *ahora, ni* está ya hecho ser *ni* está haciéndose ser *ni* es ser: y *más adelante, ni* se hará ser ni habrá de hacerse ser *ni* será. Ser (εἶναι) es siempre *serse,* —en intransitivo reflexivo, si es aceptable hablar así de él. Y γίγνεσθαι, referido a εἶναι, es "hacerse ser"—, y no, hacerse un ente determinado "caliente", "sano", "joven"... No se es ser (ente) por otro, como se es caliente porque otro lo caliente a uno; estar siendo "caliente", cual efecto de haber sido calentado por otro, —al final, por Fuego; o por estar siendo calentado por otro, o por haráse caliente por virtud de otro que lo calentará.

El ente, o lo ente (τὸ ὄν), ¿es temporalizable, precisamente aun en lo propio de ente que es su esencia? Aquí lo afirma Parménides como programa a enfrentar con *Lo* Uno.

En su Poema había ya sostenido (al parecer) lo contrario:

> οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν ἕν, συνεχές... (8; 5-6).

"Ente *ni* era, *ni* será, porque, ahora está siendo a la una (a la vez) todo, uno, continuo...".

Pero esto no viene al caso al tratarse de *Lo* Uno, porque lo que se intenta (o atenta) es ver *si Lo* Uno resulta indemne, neutral, frente a ente temporalizado, o frente a tiempo en-ser-iado.

Y Parménides demuestra que *Lo* Uno —la superlativa unidad de *Lo* Uno— es tal que no le pasa lo que a ciertos entes en cuanto tales —cual a vivi-entes, movi-entes, creci-entes... decreci-entes...— de estar *siéndose* temporales en su esencia misma; no, en algún accidente.

Por tanto, *si,* en principio, esencia no está indemne frente a tiempo, *Lo* Uno no toma parte en esencia, —en lo que ente tiene de propiamente ente. *Lo* Uno no es afectable por tal multitud propia del estado temporal.

"No lo es", —dice Aristóteles.

"*Luego* de ninguna de esas maneras" (pasado-presente-futuro) "*Lo* Uno es" lo que es; es *su* Unidad superlativa o trascendente. Concluye Parménides.

"Evidentemente, no". Amén, de Aristóteles.

"*Luego,* de esta manera" (pasado-presente-futuro) "*Lo* Uno no sería ente tanto tanto" (lo suficiente) "como para ser 'uno', porque

de ser así (suficiente) estaría *Lo* Uno siendo ente y estaría participando de esencia. Mas, como pareció, *Lo* Uno *ni* es uno *ni* es, si se ha de dar fe a ese tal razonamiento".

Ni ente *ni* esencia están a la altura de *Lo* Uno, —a la altura de su unidad. Ente no admite superlativos, decía ya el Poema:

. . . *οὔτε ἐόν ἐστι ὅπως εἴη κεν ἐόντος τῇ μᾶλλον τῇ δ'ἧσσον* . . .
(8; 47-48).

Ente no lo es (nadie y nada lo es) ni más ni menos; ente es igualmente (*ἶσον*) ente.

Ente está en "positivo".

Mas *Lo* Uno es más que "uno"; es el superlativo de "uno"; o "uno" en superlativo. Luego ente (y su esencia) no están a la altura de *Lo* Uno.

"Uno admite superlativo: *Lo* Uno".

"Ente" no admite superlativo.

(Lo demás de este punto quede para el texto).

Dos "*ni*" más: *Lo* Uno no es *ni* ente *ni* no ente. Lo Uno *ni* es *ni* no es.

Lo Uno tras-ciende a ente, por ser neutral frente a las maneras de *serse* en pasado, presente, futuro.

Dos *ni* más. Van veintidós.

II.19) Si *Lo* Uno no es ente ni tiene entidad (esencia), no tiene tampoco *ni* nombre *ni* razón *ni* ciencia *ni* sensación *ni* opinión, respecto de sí, porque de *Lo* Uno, en cuanto tal, respecto de sí, está hablando en esta primera hipótesis Parménides (137 b). *Lo* Uno no *se* da nombre, no se da razón *de sí, ni* tiene ciencia *de sí, ni* sensación *de sí;* no opina *sobre sí.* Todo ello sería un "muchos" (*πολλά*) dentro de él.

Esto se sigue, además, de lo conocido del Poema, por su autor, y por Sócrates, y, supongámoslo, por Aristóteles.

Nombre es nombre *de* (algo, de un ente: nombre *de* hombre, *de* círculo. . .).

Razón es razón *de* (algo).

Ciencia es ciencia *de* (algo. . .).

οὐ γὰθ ἄνευ τοῦ ἐόντος . . .
εὑρήσεις τὸ νοεῖν . . . (8; 35-36).

Ya se lo había concedido Sócrates en 132 b-c.

Lo Uno es para sí mismo *in*-nominable, *in*-racional, *in*-sciente, *in*-sensible, *in*-opinable.

Cinco *ni* más. Total, veintisiete con los anteriores.

Parménides le pregunta, después de esto, a Aristóteles:

"¿Es posible que a *Lo* Uno le pase esto?".

— "Pues me parece a mí que no", responde Aristóteles.

Sócrates tiene que darse por aludido. Ya le había demostrado Parménides que no se puede participar (tomar parte en) los eídoses mediante el conocimiento (Cf. aquí A. IV, 133 a, b, c, d, e; 134 a, b, c, d, e).

Aquí se lo redemuestra, de nueva manera, exhibiéndoselo en un eidos privilegiado: *Lo* Uno.

"Uno" es (...).

"¿Quieres, pues, que volvamos al principio, a ver si, vueltos, nos parece algo diferente?".

— "Absolutamente" (142 b).

Comencemos por notar que se vuelve al principio (137 c), mas no se parte ya de él tal cual; si no, llegaríamos otra vez a lo mismo: al atasco de los 27 "ni".

Al principio ponía Parménides cual base: "Si *Lo* Uno es Uno". Ahora suprime lo de *"Lo* Uno"; y parte de "Si Uno es". *"Lo* Uno", reforzado por "es Uno" desata un proceso de exclusivas, de neutralización, trascendencias desaforadas e incontenibles, justamente por exigir que Lo Uno sea, superlativamente "Uno".

Ahora prescíndese de la fuerza de "Lo", —y no se repite el predicado de "Uno". Todo ello: "Lo", "Uno", son potencias de unificación exclusivista, aunque también de trascendencia.

"Uno es" —o "Uno no es"— abre a Uno a todo lo que anteriormente *"Lo* Uno" se cerraba, y excluía. Escribiremos, pues, "lo Uno" *lo* (l) minúscula frente a *"Lo* Uno" ("L, U" mayúsculas). En griego τό es, a veces, él-y-éste, ello-y-esto; otras veces es sólo "el" (ello), como *el* hombre: unidad solamente de especie, no designable o demostrable con el pronombre demostrativo de "éste". Cada hombre es este hombre, mas no es *el* hombre. Empero, *"Lo* Uno" es *"Lo-y-Ello"*, pues es único, en virtud de la exigencia absoluta de "Lo Uno". Es único que se queda y es solo a solas: estado propio, manifestado por su desenfrenada o ilimitada potencia de *ni*. Así que al escribir "lo Uno", "Uno" es él (ello), mas no es "ésto"; no es

único, ni dentro ni respecto de otros. "lo Uno" no es des-aforadamente lo de "éste" (esto); es simplemente "el" (ello); y es simplemente "uno".

El texto griego dice casi siempre ἕν; no, τὸ ἕν. Y cuando, como en 143 a, dice τὸ ἕν, la adición de ὄν —lo Uno que es, o lo Uno que está siendo simplemente— indica que no se refiere a *Lo* Uno.

Plan actual de enfocar de otra manera (ἀλλοῖον) la cuestión inicial.

¿"lo Uno" es otro estado de "*Lo* Uno"?, —¿estado de unidad, inferior al de "*Lo* Uno" que se esté siendo "Uno" (en superlativo)?, —¿estado éste propísimo de "*Lo* Uno"?

En el caso nuevo escribiríamos "lo Uno" es "uno", "lo Uno" está siendo "uno", —sencillamente uno, con minúscula de "u". En "*Lo* Uno" está siendo "Uno", "*Lo* Uno" está siendo "uno" superlativamente; "Uno", en mayúscula, la "u".

Quede prevenido el lector estudioso.

O sea: todo lo anterior de-negado por *Lo* Uno es afirmado como compatible o intrinsecable por "Uno", a causa de su unidad no exclusivista.

II.20) Primera cosa que le pasa a lo Uno. Su unidad es compatible con poseer "ser" (εἶναι) y esencia (οὐσία); con escindirse en ser y esencia, —y ser aún "uno". La unidad de lo Uno es unidad de composición: se mantiene, a pesar de ella; y no es unidad de simplicidad, cual la de *Lo* Uno. En el caso de "*Lo* Uno es Uno" —por excluir su unidad extremada toda potencia de *ni*—, la fórmula equivalía a "Uno es Uno" ἕν ἕν (132 c); y decir de tal Uno que es (εἶναι) equivale a decir "Uno es Uno". Y no es esto lo que se pregunta, e intenta ahora con ""Uno es uno". "lo Uno" participa de esencia y de ser, contra lo que le pasaba a Lo Uno (II.18).

II.21) Es la negación de (II.18).

Este primer aflojamiento de unidad da origen a una interna pluralidad: ser (εἶναι) y esencia (οὐσία) dentro de lo Uno, —y de cualquiera cosa que sea "una"—, mas no, que sea una "en cuanto una".

Surgimiento de pluralidad. Remotamente —por mayores aflojamientos de "unidad"— surgirá el Número.

II.22) "Digamos de nuevo" (142 a, b, c): "Si lo Uno es", ¿qué más le pasará? ¿No será necesario el que por ser "Un" ente de esa manera (la de II.21; "Uno", hecho de ser-y-esencia) tenga partes?, ¿sea Todo? (ὅλον), ¿de manera que ser-y-esencia sean partes de "Uno"; y él, Todo? —Es necesario, dice Aristóteles. A su vez: la unidad (lo Uno) de cada una de esas partes se escinde —sin romperse— en ser-y-esencia; las dos, *de* uno.

Luego (II.22) es la negación original de (II.11). Continúa la irrupción o erupción interna de pluralidad, dentro de lo Uno, —excluida por *Lo* Uno.

"Por tanto, haciéndo*se* lo Uno dos" (ser-y-esencia) "necesariamente, ya no se quedará en ser simplemente uno"; o en "Uno es uno", ἓν ἕν; "lo Uno" (τὸ ἕν) que está siendo (ὄν), que simplemente es, o es simplemente "uno", es internamente ilimitado en multitud (143 a).

"Por tanto lo Uno estaría siéndose ilimitado en multitud" (143 a).

(II 22) es otra negación original de (II.12). "lo Uno" es, ilimitadamente en cuanto a multiplicación interior y multitud resultante. "lo Uno" re-niega de "*Lo* Uno".

Más aún: "*Lo* Uno", en virtud de su exigencia de desenfrenada unidad es "*Lo* Uno" una sola vez. Mas "lo Uno" (o Uno), ya por su primer aflojamiento en unidad, es dos: ser y esencia. "Ser-y-esencia" forman un par; mas cada uno de ellos es "uno"; así que son dos; y "uno" está tomado (o se es) dos veces. Dos es dos veces "uno"; y por ser "un" par, es par "una vez". En total, tres veces. La unidad es ya tres veces, o se es "tres veces". "*Lo* Uno" no podía dar origen a número. "lo Uno" da origen, *necesariamente,* a número; y lo produce *dentro de sí ordenadamente;* y es número lo así, internamente, producido, pues es "uno" tomado en "veces". No es "uno", transformado en otra cosa; o "uno" especificado expresamente por ser (εἶναι, serse) y esencia. Ser (uno) y esencia (una), no son dos; son un par; y no se sale de "uno" a número. Pero son cada uno "uno"; por tanto "uno" dos veces; mera repetición. Y esta mera —inofensiva, inoperante, inoriginante— multiplicación *es* el número.

Dentro de "lo Uno" se engendra, pues, necesaria y ordenadamente número; e indefinidamente, por la repetibilidad pura de "vez"; no, de ser o de esencia. Por eso pregunta Parménides: "Si esto es así, ¿no crees sea necesario el que se quede sin llegar a ser (ὄν)

algún número (144 a)?". "No hay modo de no creerlo", responde Aristóteles.

(II.12) es otra negación original de (II.11), efecto del aflojamiento de la potencia unificadora, al pasar de "*Lo* Uno" a "lo Uno".

Parménides muestra que "lo Uno" no solamente des-hácese en número, indefinida, necesaria y ordenadamente; sino que se desmenuza o destroza en grandes, pequeñas, pequeñísimas partes, —y así indefinidamente (ἀπέραντα).

Otras sutilezas queden para el texto.

(II.22) es otra negación original de (II.11).

(II.21) lo es de (II.12). "*Lo* Uno" no tiene (repele de sí) figura e infigura, límites... Mas "lo Uno" *o* es "recto" *o* es "redondo"; *o* "algo de eso, mezclado" (145 a, b).

"lo Uno" se des-hace, se des-es o des-unifica en figuras, si afloja su extremada unidad (145 e).

Número y figura, números y figuras son solamente posibles con lo Uno, o en Uno; mas no con "*Lo* Uno". *El* Uno en cuanto Uno, *el Dos* en cuanto *dos*... no son sumables (aritmetizables); nada de lo que se esté siendo "ensimismado" es capaz de unión o desunión con otro, —aun de su mismo orden.

Qué conexión sea aún posible entre los eídoses en cuanto tales será problema que se plantee más adelante ante un Sócrates, —ya no tan joven ni de cuerpo ni de mente. Se lo verá en el *Sofista* (sobre todo).

Parménides propone a continuación otro grupo, diferente, de secuelas que le pasan necesariamente a "lo Uno", por ser simplemente uno; y ya no, "*Lo* Uno".

(II.231) "lo Uno" es A-y-B-y-C..., respecto de los cuales "*Lo* Uno" era *ni* A-*ni* B-*ni* C.

Demuestra Parménides a Aristóteles que "lo Uno es diverso (ἕτερον) *de* los otros (ἄλλων) *y* de sí mismo; y que es idéntico *con* ellos *y* consigo mismo" (146 a, b, c, d, e; 147 a, b). Hemos subrayado el *y;* y el *de,* y el *con,* —que son, para un filósofo, otras formas gramaticales de "y".

(II.232) "lo Uno aparecerá evidentemente ser (φανήσεται) semejante *y* desemejante"; sobre la anterior base de ser, respecto de sí y de los otros, idéntico-*y*-diverso (147 c; 148 a, b, c, d). "lo Uno

es, pues, semejante *y* desemejante" respecto de sí y de los otros; desemejante, aun siendo idéntico; semejante, aun siendo diverso.

"lo Uno" aguanta contradicciones que *Lo* Uno no soporta. Por donde se echa de ver que unidad (uno) admite niveles.

(II.232) es negación original de (II.15).

(II 233) Parménides demuestra que "lo Uno" está (siendo) en contacto y en no-contacto consigo mismo y con los otros (148 d, e; 149 a, b, c, d).

(II.233) es negación original de (II.12).

(II 234) "lo Uno" es igual *y* mayor *y* menor —en cuanto a número— que él a sí mismo *y* a los otros" (149 d, e; 150 a, b, c, d, e; 151 a, b, c, d, e). Contra (II.16), en que domina el *ni*.

Otra contradicción más que aguanta (o es compatible con) "lo Uno".

(II 235) "lo Uno" es más viejo que los otros; *y* los otros, más jóvenes que lo Uno. "lo Uno" *es* más viejo *y* más joven que sí mismo *y* que los otros"; *y no es* "eso de *ni* más viejo *ni* más joven; *ni* es *ni* se hace tal respecto de sí mismo *y* de los otros" (154 a-e; 155 a-e).

Una vez más, "lo Uno" *es* ( ) *y no es* ( ), respecto de sí mismo *y* de los otros.

"*Lo* Uno", en este punto, *ni* es ( ) *ni* no es ( ). Absolutamente perfecta neutralidad. (II.235) es negación original de (II.17).

(II.236) "lo Uno" es *y* será *y* hacíase (ser) *y* está haciéndose (ser) *y* haráse (ser); y de haber algo en él y de él, eso lo era *y* lo es *y* lo será.

(II.236) es la negación de (II.18).

"lo Uno" es temporalizable. "*Lo* Uno" *ni* es temporal *ni* intemporal. Es neutral frente a tal par de disyuntos: es realmente, de manera ejemplar "τὸ", —"lo".

(II.237). Además: "lo Uno" tendría ciencia de sí-*y*-opinión de sí *y* sensación de sí. *Y* nosotros, ahora, estamos tratándolo con todos esos modos de trato; y tiene lo Uno, para sí, nombre *y* razón; y con él se nombra y con ella se habla; y todo lo demás de tales tratos que haya, los tiene (es) "lo Uno" (155 d, e).

(II.237) niega (II.19).

La degradación de "*Lo* Uno" hace posible, respecto de "lo Uno", lo que a "*Lo* Uno" le era imposible en el modo de "neutralidad", —que es estado de trascendencia, superior al par "posible-imposible". A saber: resúltale posible a "lo Uno" saber de sí, tratarse a sí y lo suyo con ciencia, opinión, sensación.

(II 238) Todavía se mantiene Parménides en "lo Uno". E intenta determinar si lo Uno es capaz de cambiar-se a sí mismo, —lo que no le era posible a *Lo* Uno, por su absoluta unidad interior.

— "Si lo Uno es uno, de la manera explicada, ¿no será necesario el que, por estar siendo 'uno-y-muchos', *y*, 'no uno y no muchos', y por estar participando de tiempo, cuando está 'siendo', participe entonces en esencia; mas, cuando no está siendo, no participe de esencia?".

— Necesariamente.

— Pues bien: mientras participa, ¿será entonces capaz de no participar; y cuando no participa, de participar?

— No es capaz.

— Luego en un tiempo participa, y en otro no participa; únicamente de esta manera participa y no participa de algo determinado.

Este algo determinado puede ser esencia, realidad (*οὐσία*), y tenerla una vez sí, otra no. Y tenerla una vez no, otra sí, es "cambiar". No es tenerla *y* no tenerla (serla y no serla) a la vez (*ἅμα*), lo que iría contra el principio de no-contradicción, mantenido en el Poema.

Luego a "lo Uno" el cambio —de nacer a perecer, de perecer a nacer, de unificar*se* y desunir*se,* de mover*se* y reposar*se*. . .— le es posible por participar de Tiempo. Acaecimiento im-posible de pasarlo dentro (en-sí-mismo) a *Lo* Uno.

Empero, tampoco le puede pasar eso a "lo Uno", si tal paso dura; si "a la vez" (simultaneidad) no se reduce a ese mínimo que se llama "instante", —es decir: al algo urgido o apresurado, in-stans, en el paso de ser a no ser, o de no ser a ser algo; de reposo a movimiento; de movimiento a reposo.

La "duración" del cambio ha de ser —para evitar el "a la vez", que haría explotar el proceso— algo desconcertante, *ἄτοπον*: estar siendo en el cambiar mismo (156 d). Es el *ἐξαίφνης*: el "de súbito"; es el salir mismo "de" (*ἐξ*) "a" otro (*εἴς*).

Si "lo Uno", por su grado (menor) de unidad, puede ser "uno-y-muchos" -y- "no uno *y* no muchos", puede "estar siéndose *y* desiéndose" y "desiéndose *y* siéndose" —bajo la forma "de repente se halla siéndose", de "repente se halla desiéndose". Parménides advierte, sinceramente, que tal "suceso" es "des-concertante", extraño.

Si es posible, lo es a lo Uno; no, a *Lo* Uno.

Se trata siempre de "cambios" *internos* a lo Uno.

En instante —durante él, si uno no se da por enterado de esa palabra de "durar"— lo Uno no es *ni* semejante *ni* desemejante, *ni* pequeño *ni* grande, *ni* igual (157 a, b). *Durante el instante,* lo Uno es *Lo* Uno.

"Todas estas cosas le pasan a lo Uno, por ser uno" (157 b); o por no ser *Lo* Uno. Por aflojar*se* en unidad.

III. *Lo Uno, Los* Otros (τἆλλα); *lo Uno, los Otros* (τὰ ἄλλα).

III 11). Si "uno" se pone (o está puesto) a ser *Lo* Uno, ¿qué les pasa a *Los-Otros*?" (157 b, c, d, e; 158; 159 a, b). O "Si *Lo* Uno es tal" —de tal y tanta unidad desaforada y superlativa— "¿qué tiene que pasarles a *Los*-Otros?"; ¿a las cosas que no estén siendo su unidad a la altura de la de "*Lo* Uno"?

Lo Uno es, por razón de tal estado, in-participable tal cual por otros; luego estos otros no llegan a ser tan perfecta y superlativamente cada uno, "uno", cual lo es *Lo* Uno. Mas tienen alguna (πῇ) unidad (157 c); si no, serían nada (158 b). Mas por ser diversos (ἕτερον) de *Lo* Uno, ser "otro" es ser muchos. "Estar hechos de unidad (ἑνὶ εἶναι) les es imposible a todos, menos a *Lo* Uno".

Es algo diverso "estar hecho de unidad" (de "uno": ἑνὶ εἶναι, 158 a) y "ser uno", ἓν εἶναι. *Lo* Uno es uno, y está hecho (o es) *de* ni más ni menos que de unidad.

Lo Otro de *Lo* Uno, es necesariamente un plural: *Los*-Otros. Cada uno de ellos es uno; mas no está hecho (es de sola) unidad. Por ello, o es lo mismo, tiene partes, aunque unificadas en Todo; y aun cuando cada una es un Todo, todas sus partes están hechas (además) de ilimitación, —son ilimitadas— y de límite; aunque esto no lo participan (o toman) de *Lo* Uno, que no es *ni* ilimitado *ni* limitado (158 d). *Los*-Otros (de *Lo* Uno) son, cada uno, idénticos-*y*-diversos, movidos-*y*-reposantes; y padecen de toda esa clase de afecciones (159 a, b).

Todo esto les pasa (lo son) a *Los*-Otros de manera diversa y más radical, y resaltante —por contraponerse a *Lo* Uno que es Uno en superlativo— que a los Otros: los contrapuestos a *lo* Uno.

Los Otros (τὰ ἄλλα) son menos "uno", —más "muchos"; menos Todo, con más partes; más ilimitados, menos limitados— que *los* Otros (τὰ ἄλλα). De esto se trata a continuación.

III.12) Lo anterior es "evidente", dice Parménides; dejémoslo, pues. Y de nuevo: "Si *lo* Uno es" —o Si hay *lo* Uno, o algo que sea *Lo* Uno— "¿qué ha de pasarles a *los*-Otros?", —(τὰ ἄλλα τοῦ ἑνός, 159 b). A *los* Otros (respecto de *lo* Uno) ¿les pasa lo mismo y de la misma manera anterior (οὕτως, οὕτω, μόνον, 159 b) que a *Los*-Otros (respecto de *Lo* Uno)? "¿Que *los* Otros (τὰ ἄλλα) de *lo* Uno están tan fuera (χωρίς) de *lo* Uno como *Los*-Otros (τἆλλα), respecto de *Lo* Uno?" (159 b).

"Entre *Lo* Uno y *Los*-Otros (τἆλλα) no hay algo diverso (ἕτερον)", un intermedio, —"diferente (ἄλλο) de *Lo* Uno y diferente de *Los*-Otros; todo queda dicho, cuando se ha dicho *Lo* Uno y *Los*-Otros (τἆλλα)". "No hay algo mismo en que estén siendo *Lo* Uno y *los*-Otros" (τἆλλα) (159 b). ¡Tal y tanta es la separación, el "aparte" (χωρίς)! Por tal disyunción, absoluta y suprema, entre *Lo* Uno y *Los*-Otros, en éstos se acentúan las negaciones: *no* son *ni* dos *ni* tres..., *ni* semejantes *ni* desemejantes, *ni* idénticos, *ni* diversos, *ni* mayores *ni* menores *ni* iguales... entre sí (159 c, d, e; 160 a, b).

Es decir: *Los*-Otros forman una mera multiplicidad. O como dice, en conclusión, Parménides: "Así que si *Lo Uno* es" (si Uno, es tal) "es todo lo que hay (πάντα) de Uno" (unidad); y nada es "uno respecto de sí mismo y respecto de los otros, parecidamente" (160 b). Y el acólito responde: "De todo en todo, ciertamente".

III.13) ¿Falta determinar el tipo de pluralidad de *los* Otros (τὰ ἄλλα) frente a *lo* Uno? ¿O no quedará incluido en el anterior? ¿O cabrá aquí —cual diferencia frente al caso anterior, extremado y superlativo— que entre *lo* Uno y *los* Otros (de él) haya un medio?; ¿que la disyunción entre *lo* Uno-*los* Otros no sea total?

"Textualmente" hay dos χωρὶς: χωρὶς μὲν τὸ ἓν τῶν ἄλλων, χωρὶς δὲ τἆλλα τοῦ ἑνός. (159 b). ¿La distinción o disyunción entre *Lo* Uno y *Los*-Otros es mayor que la entre lo Uno y los Otros? Parece que en el primer caso *Los*-Otros descienden a superlativa multiplicidad; en el caso de *lo* Uno, *los* Otros resultan simple multiplicidad.

(A)

"Lo Uno *no es*. . .".

(II.11) Remite Parménides una vez más al principio. Así que esta hipótesis tiene también por sujeto "*Lo* Uno". Si, al principio (137 c) se ponía "Si *Lo* Uno *es* uno"; ahora se pone: "Si Lo Uno *no es* Uno, ¿qué ha de ser?" (τὶ χρὴ εἶναι) ¿*Lo* Uno? Tanto que se diga "*Lo* Uno *es* Uno", como que "*Lo* Uno *no es* Uno", se dice que *Lo* Uno es algo diverso de *los*-Otros, —por ser *Lo* Uno *no ser*, por no ser Uno Lo Uno; y se dice que "nos-otros sabemos lo que eso significa" (160 c, d): "Decimos, pues, primero, que tenemos nosotros ciencia de él; si no, no se diría que es conocido, cuando se dice de *Lo* Uno que no es" (160 d).

Nosotros nos estamos siendo como unos de esos *Los*-Otros que conocen y hablan de *Lo* Uno desde el punto de vista de y estancia de él en nos-*Otros;* y que, sabiendo (ἴσμεν) lo que decimos, o podemos decir, sólo decimos y podemos decir que es "diverso" de nosotros y de todo lo nuestro, —sea él en-sí-mismo y para sí mismo lo que sea o no sea.

Si nos-otros suponemos que "*Lo* Uno *no es* Uno", es decir: que no es "uno" de esa manera suya propia de ser uno *Lo* Uno, que es la de serlo en superlativo, le quedan, —desde el punto de vista de nos-*otros,* o de estancia de *noso*tros en nos*otros*— el que sea uno por modo de "lo Uno"; y el que sea "diverso" de nos-otros. Por suposición no puede ya ser (εἶναι) uno, a la manera de *Lo* Uno, ya que suponemos que "*Lo* Uno *no es* Uno"; nada impide el que participe de muchas cosas; no sólo no hay impedimento, sino hay necesidad de esto, si *Lo* Uno es precisamente eso, y no es otra cosa. Que, por cierto, si *Lo* Uno no es Uno ni no ha de ser tampoco eso —sino que se está hablando de algún otro— no hay que ni siquiera pronunciarlo. Mas si se supone que *Lo* Uno es eso —"que *no es* Uno— y que no es otra cosa, le es necesario el que consea con eso *y* con otras muchas cosas" (160 e; 161 a).

A *Lo* Uno que no se es "Uno" —con unidad a la altura de Lo Uno— le va, pues, a pasar, necesariamente, lo que en B (211-237) le pasaba a lo Uno: irrupción en él de todo lo plural. En lugar del "ni. . . ni. . . " de *Lo* Uno frente a *Lo* Otro, adviénele lo de "y-y. . . " de todo lo otro, plural, apareado en oposiciones.

Una excepción: "Necesariamente hay (εἶναι) en *Lo* Uno" —aun en *Lo* Uno que no está siendo "Uno", con unidad a la altura

de Lo Uno— "semejanza de él consigo mismo" (161 c) ¿Es lo único que se ha salvado en punto a unidad, ya que "semejanza" es una manera de unidad, aunque inferior? "lo Uno" —a pesar de su estado de decadencia en unidad respecto de la suprema de "*Lo* Uno"— ha de tener semejanza consigo mismo, como resultado de ser desemejantes con él los otros. Por tanto "*Lo* Uno" es desemejante de los desemejantes con él . Ser desemejante de desemejantes es ser semejante no con ellos sino ser semejante a sí. Hácese en "Lo Uno" reflexiva tal relación. Simplemente desemejantes lo son (lo están siendo) los otros.

"Semejante" - "desemejante", es relación, diríamos ahora, triargumental: "A es semejante a B en C", —en color, figura, materia, tipo de ser, clase de estado (de ser), en nacer-perecer, en finito-infinito..., en unidad.

Y triargumental es la relación inversa: la de "des-semejante". "*Lo* Uno" frente a sus desemejantes es semejante a sí mismo *en cuanto a* unidad; lo que no pueden ser sus desemejantes: Los-Otros; son desemejantes con él *en* unidad, precisamente.

Mas tal *Lo* Uno que *no está siendo* Uno con-sería (μετείη) con igualdad *y* magnitud *y* pequeñez (161 e); y esencia (οὐσία) aparécese en *Lo* Uno; *y* no esencia, también, ya que no es "Uno" (161 e; 162 a, b, c). "Aparécese", φαίνεται: la es por modo de "parecer serla"; *y* no la es simplemente, porque él mismo *no es* simplemente "Uno".

Y *Lo* Uno que no se esté siendo Uno —a su altura (τὸ ἕν μὴ ὄν)— adviene *y* destrúyese *y* ni adviene *y* ni se destruye (162 b, c, d, e; 163 a, b).

Esto es lo que *nos*-otros —que somos o nos estamos siendo los otros (de *Lo* Uno)— podemos decir y pensar de *Lo* Uno que no está siendo con unidad a la altura de *Lo* Uno: *Lo* Uno que *no sea* "Uno".

(Que tampoco los hombres, aun siendo hombres, estamos siendo siempre todo lo nuestro a la altura de Hombre, —se es uno a veces o a ratos tonto, voluble, enfermo... inhumano).

Vuelta (αὖθις, πάλιν) final ya (δή) al principio. Refuerzo de las negaciones en "*Lo* Uno" que *no está siendo* "Uno", precisamente por no estar siéndolo.

Advirtamos que hay en Parménides, aquí en este diálogo, dos clases de refuerzo de la negación: 1) Por número, *ni ni, ni...;*

hemos hallado 27 en (A). "*Lo* Uno" que *está siendo* "Uno" niega 27 atributos, propiedades y notas, admisibles o unificables por y en cosas de unidad inferior que aguantan tal multitud, aun la de pares contrarios: Todo-partes; grande-igual-pequeño; nacimiento-perecimiento... 2) Por refuerzo cualitativo de la negación. "Ausencia" (ἀπουσία, ἀπὸ, οὐσία) de la οὐσία; ausencia, o *ab-essentia,* precisamente de lo más propio de *Lo* Uno que es ser (εἶναι) "Uno" con superlativa perfección; y no, "participar" (μετέχειν, que es, en cuanto a "tener", modo menor que "ser" de poseer algo) "en manera ni modo alguno" (οὐδαμῶς, οὐδαμῇ) repetidos en este solo párrafo —163 c, 164 b— siete veces; y por negación de "como" (πῶς, πῇ, tres veces) de esencia.

La demostración termina con la afirmación absoluta: "Así, *Lo* Uno" que no está siendo (ὄν) "Uno" no tiene, modo alguno (πῶς, οὐδαμῇ) de ser nada de "esencial" (οὐσία, repetida aquí siete veces), de lo en otros esencializable.

"*Lo* Uno" que no esté siendo "Uno" (en superlativo, que es su modo propio de serlo) es lo "In-determinado" esencialmente. Tal "Uno" declara (φαίνεται) cincuenta veces en este párrafo su "no" respecto de todo lo que pueden ser *Los-Otros* (τἆλλα) esencialmente, y que entran en el recuento de negaciones de los pares o ternas ya catalogadas. Así que en "*Lo* Uno" que esté no siendo "Uno" nada tienen que ver lo de "de aquel", "en aquel", lo de "algo", lo "esto", lo "de esto", lo "de otro", lo "en otro", lo "alguna vez", lo "después", lo "ahora", lo de "ciencia", lo de "opinión", lo de "sensación", lo de "razón", lo de "nombre", o "cualquier cosa de los entes" (164 a, b). "*Lo* Uno", en tal estado, es "*Lo* In-determinable".

En tal estado, ¿qué les pasa a *Los*-Otros?

(B)

Si "*Lo* Uno" no es (está siendo) "Uno", ¿qué ha de haberles pasado (πεπονθέναι) a "*Los*-Otros"? (164 b, c, d, e; 165 a, b, c, d, e).

"Digámoslo una vez más".

Por el mero no estar "*Lo* Uno" siendo "Uno", les ha pasado ya el quedar reducidos a mera multiplicidad inconexa, in-finita, disperdigada, en que cada uno no es, ni siquiera, "uno" positivamente; parecerá (δόξει) que forman número; mas "aparecerá en verdad" (ἀληθῶς φαίνεται) que no hay entre ellos ni par ni impar, porque

"*Lo* Uno" no está siendo "Uno". "Parecerá" (δόξει) que hay entre ellos muchos grandes respecto de muchos pequeños; "parecerá" que hay iguales.

Por estar siéndose así "*los*-Otros" de un "*Lo* Uno", que no se es "Uno", el pensamiento (διάνοια) que capte uno cualquiera de ellos cual principio notará que hay otro que pretende ser principio; y detrás de un final, otro final...; entre dos, otro intermedio...; no podrá captar que uno de ellos sea "uno", porque "*Lo* Uno" no está siendo "Uno" (165 b, c). Al pensamiento captor en intención de "uno", todo se le aparece (φαίνεσθαι), por necesidad, "vagamente" (ἀμβλύ) uno, visto de lejos; de cerca, se le aparecerá cada uno "infinito" en multitud "en caso de que *Lo* Uno no esté siéndose Uno".

"Necesariamente", —dice el acólito.

Y los verbos delatores "δόξει", "φαίνεσθαι"; y las palabras calificativas, frente a ente que lo es, de ἐσκιαγραφεμένα (siluetas), φάντασμα, se presentan en el texto, porque el texto (λόγος) dice lo que el pensamiento está viendo (ὁρῶντι) y experimentado (λαμβάνει).

Conclusión-resumen. Si *Lo* Uno no está siendo (ὄντος), "Uno", hay "muchos", —mera multiplicidad (165 d, e).

— "Verdaderísimamente, por cierto, y por eso", —dice el acólito.

(C)

"Volvamos una vez más al principio".

"Si *Lo* Uno no está siendo «Uno», ¿qué es lo que tienen que ser (χεὴ εἶναι) *Los-Otros* de *Lo* Uno?".

Se trata no solamente, como antes, de lo que tienen que "*aparecer* ellos" (φαίνεσθαι) y de lo que tienen que *parecer* (δόξει) al pensamiento que los recorre (διά-νοια) y pretende captar, sino de lo que tienen que *ser* (χρὴ εἶναι).

No *ser-hán* ni uno ni muchos; no *aparecer-hán* ni como uno ni como muchos; ni siquiera tendrán con el no ser ni con algo de ningún no ente ninguna comunidad de ninguna manera y de ningún modo, ni tan sólo una parte (μέρος) común con ellos. Por tanto (ἄρα) no tendrán *Los*-Otros con tales no entes esa comunidad que es tener una opinión sobre ellos, ni la de tener un parencial (τὸ φάντασμα) de tales no entes ante otros; ni de ningún modo ni

de ninguna manera; tales no entes serán objetos sobre los que opinen (δοξάζεται) *Los*-Otros (166 a). La repetición de "ningún" es aquí numéricamente la misma que en el texto.

De ese "estado" de "*Lo* Uno" —que es no estar siendo "Uno"— se sigue necesarísima y verdaderísimamente para "*Los*-Otros", que éstos

no ser-hán *ni* ser *ni* no ser;
no aparecer-hán *ni* ser *ni* no ser
de ningún modo y manera. Y esto le pasa en tal "estado" a "*Lo* Uno" y les pasa a "*Los*-Otros", respecto de sí mismos y respecto de los otros; y les pasa, a "*Lo* Uno" y a "*Los*-Otros", esto, a todos y de todas las maneras.

— "Verdaderísimamente" (166 c).

Superlativo final.

Anotaciones

1) El diálogo termina sin que Sócrates reaparezca en escena. Veremos que en el *Sofista,* en que Sócrates toma, al cabo de pocas intervenciones, la actitud de mero presente, atento, ciertamente y respetuoso, termina también el diálogo sin reaparecer Sócrates. Sócrates declara que ya no es tan joven como cuando estuvo presente (παραγενόμην; *Sofista,* 217 c) en la tercera parte del diálogo *Parménides,* cuando "Parménides se sirvió y desarrolló grandemente bellos razonamientos".

En el *Sofista* Parménides queda sustituido y representado, modestamente, por un eléata de su escuela, —"extranjero", de paso, en Atenas.

Estudiaremos qué delata el retiro de Sócrates en una determinada fase de un diálogo sobre eidos, —especialmente sobre dos: "lo Uno", y "Los Otros"; "Lo Ente", y Lo no-ente; y sobre el contexto de eidos.

2) Habrá notado el estudioso lector el empleo constante que se ha hecho aquí —en Argumento, y en el texto (traducido)— de las palabras conexas, en castellano, "ser y estar".

¿Es una ventaja —tal vez caso único, del castellano frente a las demás lenguas, inclusive la griega— esa dualidad verbal?

¿Es una ventaja "filosófica", además de filológica?

Si lo es filológica y filosófica, el lector estudioso —en filología y filosofía— lo juzgará.

El lector queda advertido. La respuesta afecta al tema íntegro del diálogo. De éste y de otros.

El traductor no ha podido prescindir de su uso.

3) Otras cuestiones —conexas con las dialogadas y que al lector le acudirán durante la lectura del texto— aparecerán en el *Sofista,* y en otros diálogos en los que a lo largo de los siguientes cuarenta y tantos años intervendrá Sócrates, siempre en plan de aprender de quien sabe lo que él no sabe; y, no obstante, ha de tenerse por el más sabio de los hombres. Oráculo es éste del dios de Delfos. (*Apología,* 21).

De ellas se irá tratando en sus lugares.

4) El mapa del argumento, y su delineamiento, ayuda —tal espera el traductor —a la lectura y comprensión del texto; mas no elimina el trabajo, ni aclara todas las dificultades.

ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΣ

ΚΕΦΑΛΟΣ ΑΔΕΙΜΑΝΤΟΣ ΓΛΑΥΚΩΝ ΑΝΤΙΦΩΝ

Ἐπειδὴ Ἀθήναζε οἴκοθεν ἐκ Κλαζομενῶν ἀφικόμεθα, 126 a
κατ' ἀγορὰν ἐνετύχομεν Ἀδειμάντῳ τε καὶ Γλαύκωνι· καί μου λαβόμενος τῆς χειρὸς ὁ Ἀδείμαντος, Χαῖρ', ἔφη, ὦ Κέφαλε, καὶ εἴ του δέῃ τῶν τῇδε ὧν ἡμεῖς δυνατοί, φράζε.

Ἀλλὰ μὲν δή, εἶπον ἐγώ, πάρειμί γε ἐπ' αὐτὸ τοῦτο, δεησόμενος ὑμῶν.

Λέγοις ἄν, ἔφη, τὴν δέησιν.

Καὶ ἐγὼ εἶπον· Τῷ ἀδελφῷ ὑμῶν τῷ ὁμομητρίῳ τί ἦν b
ὄνομα; οὐ γὰρ μέμνημαι. Παῖς δέ που ἦν, ὅτε τὸ πρότερον ἐπεδήμησα δεῦρο ἐκ Κλαζομενῶν· πολὺς δὲ ἤδη χρόνος ἐξ ἐκείνου. Τῷ μὲν γὰρ πατρί, δοκῶ, Πυριλάμπης ὄνομα.

Πάνυ γε, ἔφη· αὐτῷ δέ γε Ἀντιφῶν. Ἀλλὰ τί μάλιστα πυνθάνῃ;

Οἵδε, εἶπον ἐγώ, πολῖταί τ' ἐμοί εἰσι, μάλα φιλόσοφοι, ἀκηκόασί τε ὅτι οὗτος ὁ Ἀντιφῶν Πυθοδώρῳ τινὶ Ζήνωνος ἑταίρῳ πολλὰ ἐντετύχηκε, καὶ τοὺς λόγους, οὕς ποτε Σω- c
κράτης καὶ Ζήνων καὶ Παρμενίδης διελέχθησαν, πολλάκις ἀκούσας τοῦ Πυθοδώρου ἀπομνημονεύει.

Ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις.

Τούτων τοίνυν, εἶπον, δεόμεθα διακοῦσαι.

Ἀλλ' οὐ χαλεπόν, ἔφη· μειράκιον γὰρ ὢν αὐτοὺς εὖ

Παρμενίδης: -νείδης constanter B.

126 b 2 μέμνημαι: μνημονεύω W¹ || **b** 5 ἔφη om. B || αὐτῷ δέ γε (αὐτῷ δὲ Y) ἀντιφῶν· TYWProclus Adimanto tribuentes: αὐτῷ δέ γε: ἀντιφῶν B || **b** 7 τ' ἐμοί Steph.: τέ μοί TW, Procli CD μοί BY, Procli AB || **c** 5 διακοῦσαι B, Procli AB: ἀκοῦσαι TYW, Procli CD.

PARMENIDES

CÉFALO, ADIMANTO, GLAUCÓN, ANTIFONTE

126a Cuando llegamos a Atenas, de nuestra casa en Clazomene, nos encontramos en la plaza pública con Adimanto y Glaucón. Y Adimanto, tomándome de la mano, me dijo: "Bienvenido, Céfalo; y si necesitas de algo que esté en nuestro poder, declaralo".

— Pues justamente, respondí yo, por eso mismo estoy aquí, para pedíroslo.

— Declara, pues, tu petición, replicó.

b Y dije yo entonces: "¿cómo se llamaba vuestro hermano de madre?", que no lo recuerdo. Era yo por cierto, un niño cuando vine aquí por primera vez desde Clazomene; así que hace mucho tiempo. Creo que el nombre del padre era Pirilampo.

— Perfectamente, respondió; y el de él, Antifonte. Pero ante todo, ¿qué deseas saber?

— Estos, dije yo, son conciudadanos míos, y grandemente filósofos. Han oído que Antifonte tuvo muchas oportunidades de tratarse con un cierto Pitodoro, discípulo de Zenón, y que sabe de memoria los razonamientos que pasaron
c en cierta ocasión entre Sócrates, Zenón y Parménides.

— Dices la verdad, respondió.

— Eso es justamente, repliqué, lo que querríamos oír.

— Pues no es nada difícil, porque, ya desde muchacho los trabajó muy bien, aunque, al presente, se ocupa lo más del tiempo en asuntos de caballos, cual su abuelo y homónimo. Si queréis, pues, vamos a donde él, que, por cierto, partió de aquí hace un momento; mas vive cerca, en Melita.
127a Dicho lo cual partimos, y sorprendimos a Antifonte en casa, entregando a reparar un freno al herrero. Apenas se libró de él y le dijeron los hermanos para qué estábamos allí, me reconoció de mi primera venida y me abrazó; mas, pidiéndole nos repitiera los razonamientos, comenzó por hacerse el difícil —que, dijo, era gran trabajo; mas terminó por repetirnoslos.

PITODORO, SÓCRATES, ZENÓN, PARMÉNIDES, ARISTÓTELES

Dijo, pues, Antifonte haber contado Pitodoro que, en
b cierta ocasión, llegaron, para las grandes Panateneas, Zenón y Parménides. Que Parménides era ya bien viejo, grandemente calvo, mas bello-y-bueno de ver, de unos sesenta y cinco años entonces. Que Zenón se hallaba cerca de los cuarenta, que era de bellas proporciones y agradable a la vista, y que se decía haber sido el doncel preferido de Parménides. Dijo Antifonte que se hospedaban donde Pitodoro, fuera de los
c muros: en el Ceramique. Que allí llegaron Sócrates y con él algunos otros, muchos, deseando oír los escritos de Zenón —que, por primera vez, se los ponía a su disposición; que Sócrates era entonces muy joven.

Dijo que Zenón mismo se los leyó; dio la casualidad de que Parménides estaba fuera; que quedaba ya muy poco
d por leer de los razonamientos, cuando, dijo Pitodoro, que entró él mismo, Parménides con él y Aristóteles que fue uno de los Treinta; así que oyeron bien poca cosa de los escritos; no él, que ya, en otra ocasión, los había oído de Zenón mismo.

Que en terminando de oírlos, Sócrates habría pedido que se releyera la primera hipótesis del primer razonamiento;
e y, releída, haber dicho: "¿Cómo, Zenón, dices eso de que si los entes son muchos es preciso que sean a la una semejantes y desemejantes, lo cual es imposible, porque no es posible que los desemejantes sean semejantes y que los semejantes sean desemejantes? ¿No es así como dices?".

— Así es, haber respondido Zenón.

— Según esto, si es imposible que los desemejantes sean semejantes y los semejantes desemejantes, será también imposible el que sean precisamente muchos, porque, si fueran muchos, sobrevendrían estas imposibilidades. ¿No es lo que pretenden tus razonamientos otra cosa sino, contra todo lo que se haya dicho, impugnar el que sean muchos? ¿Y cada uno de tus razonamientos no crees que da testimonio de esto mismo, de modo que piensas haber traído de que no hay muchos entes tantos testimonios cuantos razonamientos escribiste? ¿Es así como lo dices o es que yo no lo entiendo
128a correctamente?

— No; al revés, haber respondido Zenón; has captado bellamente todo lo que el escrito pretende.

— Comprendo, Parménides, haber dicho Sócrates, que
Zenón no sólo quiere enfamiliarizarse con tu sabiduría, sino
aun con tu obra, porque, en cierta manera, escribió lo mismo
que tú; mas pretende, con pequeño cambio, engañarnos cual
si se tratara de algo diverso. Porque tú, en los Poemas, afir-
mas que "el Todo es Uno"; y de ello das pruebas, buenas
b y bellas. Mas éste, a su vez, afirma que "el Todo no es
Muchos"; y de ello ofrece también él muchas y magníficas
pruebas. Que el uno diga que "el Todo es Uno"; mas el otro,
que no es "Muchos" —y así parezca que cada uno no habla
en modo alguno de lo mismo, diciendo casi lo mismo— pa-
rece cual si lo dicho os lo dijerais para vosotros, y no para
nosotros; los otros. Sea así, Sócrates, haber respondido Zenón;
pero es que no has captado de ninguna manera la verdad
c del escrito, aunque, cual las perras de Laconia, persigues
bien y sigues las huellas de lo dicho. Mas, ante todo, se te
pasa por alto el que mi escrito no es, en modo alguno, tan
pretencioso como tú dices, cual concebido para ocultar a la
gente la magnificencia del resultado. Así que hablaste de
cosas accesorias; mas lo que estos mis escritos son, en verdad,
es una ayuda al razonamiento de Parménides contra los que
pretenden ponerlo en ridículo: que si "el Todo es uno", le
d acontecerán al razonamiento muchas cosas, ridículas y con-
trarias a él mismo. Refuta este escrito a los que afirman
darse "lo Muchos"; y devuélveles lo mismo y más, inten-
tando mostrar que su hipótesis: "si el Todo fuese Muchos"
padecería de ridiculeces las mismas y aún mayores que la de
"si fuese Una", caso de proseguirla alguien suficientemente.
Llevado de las ganas-de-pelear, siendo joven lo escribí y,
escrito, no sé quién me lo robó, de manera que no tuve ya
que determinar si lo sacaría o no a luz. Así que, Sócrates,
e se te pasa por alto que no fue escrito, cual piensas, por juve-
niles ganas-de-pelear, sino por un mayor de edad amante-de-
la-honra. Por lo demás, como decía, no barruntaste mal.

Lo admito, haber dicho Sócrates, y creo que se ha como
tú lo dices. Mas explícame: ¿no crees que hay algo así como
129a un eidos —"él en cuanto el mismo"— de Semejanza; y, res-
pecto de éste, otro contrario, que es el de lo Desemejante;
y que de esos dos, yo y tú y las demás cosas que, por cierto,
llamamos "muchas", participamos? Las que participan de
Semejanza resultan, por ello y según la medida en que parti-
cipen, semejantes, mas las que de Desemejanza, desemejantes;

las que de ambas, ambas cosas. Si todas las cosas participan de estos dos eidos, que son contrarios, ¿qué hay de admi-
b rable en que, por participar de ambos, las mismas cosas sean semejantes y desemejantes consigo mismas? Mas si alguien nos mostrara que las semejantes mismas se hacen desemejantes, o las desemejantes semejantes, tendríamos, creo, un monstruo. Mas si participando de ambas, les pasan ambas cosas, no me parece, Zenón, haya en ello nada de desconcertante; ni lo hay en que alguien demuestre que todas las cosas son uno, por participar de lo Uno, ni en que esas mismas resulten muchas, por participar a su vez de Pluralidad. Mas si demostrara claramente que lo que es Uno, eso mismo es muchos, y los muchos, Uno, de esto sí que me admirara. Y
c de todo lo demás, de parecida manera: quien demostrara que los géneros y eídoses mismos padecen, en sí mismos, de tales contrariedades, cosa digna fuera de admiración; pero si me demostrara a mí el que soy uno-y-muchos, qué de admirar si lo hiciera diciendo, cuando pretende mostrar que soy "muchos", que hay cosas mías unas a la derecha, otras a la izquierda, unas delante, otras detrás, y parecidamente arriba y abajo, —porque creo que participo de Pluralidad; y cuando, que soy "uno", dijera que, por ser siete nosotros, yo soy "un"
d hombre, por participar también de lo Uno. Así parecerían verdaderas ambas afirmaciones. Si, pues, alguien intentara de esta manera demostrar que las mismas cosas —pedruscos, leños y parecidas— son muchas-y-unas, concederémosle que ha demostrado ser unas-y-muchas; mas no que lo Uno sea Muchos, ni que lo Muchos sea Uno; y que no he dicho nada de admirable, sino lo que todo el mundo admitiría. Mas si, como acabo de decir, separará primero los eídoses, cada uno él "en
e cuanto el mismo" —cual Semejanza y Desemejanza, Multitud y lo Uno, Reposo y Movimiento y parecidas—, y después pusiera de manifiesto que pueden entre ellos mismos mezclarse y discernirse, me sorprendería y admiraría, Zenón, —dijo. En este caso creo en firme que se ha tratado varonilmente del asunto. Pero, como digo, mucho más me sorprendería si alguien pusiera de manifiesto que esta misma
130a dificultad se halla, de mil maneras, coimplicada en los eídoses mismos, y que así como lo habéis mostrado en casos visibles, de igual manera lo mostrarais en lo aprehensible por razonamiento.

Mientras así hablaba Sócrates, dijo Pitodoro haber creído él que, a cada momento, Parménides y Zenón se irritarían; mas que, al contrario, le prestaban gran atención, y, aun frecuentemente, mirándose uno al otro, se sonreían, cual si se admiraran de Sócrates. Por lo cual, en cesando Sócrates de hablar, haber dicho Parménides: "¡Qué digno de admiración es, Sócrates, tu ardor por los razonamientos! Empero,
b dime: ¿tú mismo disciernes, como dices, poniendo aparte los eídoses mismos, y aparte lo que de ellos participa? ¿Qué te parece ser Semejanza misma, fuera de la que tenemos nosotros; y parecidamente respecto de Uno y Muchos, y de todo lo que has oído ahora mismo de Zenón?"

— A mí, bien, —haber contestado Sócrates.

— ¿Y qué, haber dicho Parménides, de casos como éstos: el eidos —él "en cuanto el mismo"— de Justo, Bello y Bueno, y de todo lo de tal talante?

— Que sí, haber respondido.

c — ¿Y qué de eidos de Hombre, fuera de nosotros y de todos los que lo somos: del eidos mismo de Hombre, —o de Fuego, o de Agua?

— En dificultades, Parménides, me han puesto frecuentemente tales casos sobre si se ha de hablar de igual manera de éstos como de aquéllos.

— ¿Y qué de estotros, Sócrates, que parecieran ridículos, cual Pelo, Barro, Porquería o cualquier otra cosa de las despreciables y viles? ¿Te desconcierta eso de tener que decir haya, aún de cada una de éstas, un eidos aparte que sea algo
d diferente de lo que tratamos con nuestras manos?, ¿o no?

— De ninguna manera, haber respondido Sócrates. No obstante, por una parte, ciertamente esas cosas, tal cual las vemos son, tal cual, reales. Mas creer que haya de ellas un cierto eidos, sería demasiado desconcertante. Por cierto que algunas veces me inquietó eso de si no sería, en todos los casos, lo mismo; mas, apenas me detengo, salgo escapado por temor de que me ahogue cayendo en alguna insondable necedad. Mas en llegando precisamente ahí: a las cosas de las que acabamos de decir que tienen eidos, con ellas detenidamente me trato.

e — Sócrates, es que eres aún joven, haber dicho Parménides, y todavía no se ha apoderado de ti la filosofía como, según mi opinión, se apoderará cuando nada de esto menosprecies. Empero, por la edad, miras aún a las opiniones de

los hombres. Dime, pues: ¿te parece, como dices, que hay algo así como "eídoses" participando de los cuales las demás cosas reciben de ellos las denominaciones, cual las participantes de Semejanza, la de semejantes; las de Grandor, gran-
131a des; las de Belleza y Justicia, resultan justas y bellas?

—Enteramente así, haber respondido Sócrates.

—Cada participante participa del eidos íntegro, ¿o de una parte?; ¿o habría alguna otra manera de participación, fuera de éstas?

—¿Cómo la hubiera?, haber respondido.

—¿Piensas que el eidos íntegro está, siendo uno, en cada uno de los muchos?, ¿o cómo?

b —¿Qué impide eso, Parménides, haber dicho Sócrates, el ser uno?

—El que estando, pues, uno y el mismo en muchos, aparte ellos unos de otros, estará siendo en ellos "todo" a la vez; y así estaría siendo él fuera de sí mismo.

—No, haber respondido, si lo estuviera cual el día, que, siendo uno y el mismo, está a la vez en muchas partes, y no por ello está él mismo fuera de sí mismo; si así fuera, cada uno de los eídoses estaría a la vez siendo uno y el mismo en todos.

—De agradable manera, Sócrates, haber replicado Parménides, haces que uno y el mismo eidos esté siendo en muchos; es como si, cubriendo de un velo a muchos hombres, dijeras que "uno está siendo Todo en muchos". ¿No es esto lo que piensas decir?

—Tal vez, haber respondido.

—¿Es que todo el velo estaría sobre cada uno, o una
c parte de él sobre uno, y otra distinta sobre otro?

—Una parte.

—Según esto, Sócrates, haber dicho Parménides, los eídoses mismos serían repartibles, y los participantes de ellos participarían de una parte, y ya no estaría siendo "todo él" en cada uno, sino "parte de él" sería parte de cada uno.

—Tal parece, por cierto.

—¿Pretenderás, pues, Sócrates, afirmar que un eidos, siendo uno, verdaderamente se nos reparta, y sea aún uno?

—De manera alguna, haber respondido.

—Mira, pues; si partes el Grandor mismo, ¿cada una
d de las cosas grandes no será grande por una parte del Grandor, más pequeña que el Grandor mismo? ¿No te parece absurdo?

—Totalmente, por cierto.

—¿Y qué de estotro?: recibiendo cada cosa pequeña una parte de lo Igual, ¿a qué será igual, siendo, por tal parte, más pequeña que lo Igual mismo?

—Imposible.

—Que uno de nosotros tenga una parte de lo Pequeño; respecto de tal parte lo Pequeño será mayor, ya que esa es parte de sí mismo; y de esta manera lo Pequeño mismo será mayor.
e Mas aquello a lo que se añadiere lo restado resultará más pequeño; y no, mayor que antes.

—También esto es irrealizable, haber respondido.

—¿De qué manera, pues, Sócrates —haber añadido Parménides— participarán, según tú, de los eídoses las demás cosas, no pudiendo participar ni según parte ni según todo?

—No, ¡por Júpiter!, no me parece —haber respondido Sócrates— darse manera alguna de determinar fácilmente este punto.

—¿Y qué te parece de estotro?

—¿De qué?

132a —Esto es lo que te hace pensar, creo, que cada eidos es "uno": cuando te parece que hay muchas cosas grandes, te parece, tal vez, al mirar hacia todas, que hay una cierta idea, una y la misma, —por lo cual piensas que lo Grande es uno.

—Verdad dices, haber respondido.

—¿Y qué respecto de lo Grande mismo y de las demás cosas grandes?; cuando de esta manera miras hacia todo ello con el alma, ¿no aparece, a su vez, un cierto Grande en virtud del cual parece, necesariamente, grande todo esto?

—Tal parece.

b Según ésto resurgirá la aparición de otro eidos de Grandor enfrente del Grandor mismo, ya existente, y de las cosas que de él participan; y, a su vez, por sobre todos éstos, aparecerá otro eidos, en virtud del cual todos ellos serán grandes; de modo que ya no te será único cada uno de los eídoses sino ilimitados en multitud.

—A no ser, Parménides —haber dicho Sócrates— que cada uno de estos eídoses no sea sino un pensamiento sobre ellos; y que el lugar propio de engendrarse éste no sea otro que las almas, porque de esta manera cada eidos sería "uno", y no pasaría ya lo que se acaba de decir.

—Pues bien —haber replicado Parménides— cada uno de los pensamientos es "uno"; ¿mas es pensamiento "de" ninguna cosa?

—Mas esto es imposible, haber respondido Sócrates.

—¿Así que lo es "de" algo?

—Sí.

—¿De algo que está siendo o de algo que no está siendo?

c —De algo que está siendo.

—¿Y no lo será de algo "uno" que ese pensamiento, al sobrevenir, piensa acerca de todos por estar siendo él "una" cierta idea?

—Sí.

—Además: esto, lo pensado, ¿no será ello un eidos, ya que está siendo uno y el mismo acerca de todos?

—También parece necesario.

—Pero bien —haber dicho Parménides— por esa necesidad por la que afirmas que las demás cosas participan de los eidos, ¿no te parece el que cada una esté hecha de pensamiento y que todas piensen, o que "siendo" pensamiento, no "sean" pensantes?

—Mas ni esto es razonable, haber respondido Sócrates. Más bien, me parecería, Parménides, que la cosa es sobre todo
d así: que tales eídoses se hallen, cual paradigmas, en la naturaleza; mientras que las demás cosas se les parezcan y sean semejas; y que esta participación de los eídoses por las demás cosas no consista sino en parecérseles.

—Que si algo se parece a un eidos, continuó diciendo, ¿no será posible el que el eidos se parezca a lo que él se parece, en la medida en que éste se asemeje a él? ¿O es que hay alguna artimaña para que lo semejante no sea semejante a lo semejante?

—No la hay.

—¿Mas no hay gran necesidad de que lo semejante y su semejante participen de algo que sea uno y mismo?

e —Es necesario.

—¿Mas eso por cuya participación los semejantes son semejantes, no será el eidos mismo?

—Absolutamente.

—Así que no es posible que algo sea semejante al eidos ni que el eidos lo sea a algo; si no, junto a un eidos apa-

133a recerá siempre otro eidos; y si él fuere semejante a algo, otro nuevo; y nunca jamás cesará de nacer un nuevo eidos, si el eidos resultare semejante a lo que de él mismo participa.

—Verdaderísimamente dicho.

—Así que no es por semejanza por lo que las demás cosas participan de los eidoses, sino se ha de buscar otra diversa manera de participar.

—Tal parece.

—Ves, pues, Sócrates, haber dicho Parménides, cuánta dificultad hay si uno define como "eidos" entes que estén siendo ellos "en cuanto mismos".

—Y grande.

—Sábete bien, haber añadido, que, por decirlo así
b «todavía no has palpado» cuán grande es la dificultad en el caso de poner, siempre por una especie de separación, para cada clase de entes un eidos.

—¿Cuál es?, haber dicho Sócrates.

—Muchas hay por cierto, y diferentes, haber respondido; pero la mayor es ésta: si alguien afirmara que ni siquiera convendría a los eídoses lo de ser conocidos, en caso de ser ellos lo que afirmamos es preciso que sean, no habría manera de demostrar a quien tal dice, el que yerra, si quien duda no fuera, por suerte, grandemente experimentado y de buen natural, y estuviera dispuesto a seguir largo y ten-
c dido a quien trata de demostrárselo; más bien sería de creer a quien se empeñara en que los eídoses son incognoscibles.

—¿Cómo así?, Parménides, —haber replicado Sócrates.

—Porque, Sócrates, creo que tú y otro cualquiera de los que ponéis haber, respecto de cada cosa, una esencia, ella "en cuanto misma", convendréis, ante todo, en que ninguna de ellas se halla en nosotros.

—Pues, ¿cómo le estaría en este caso, siendo ella "en cuanto misma"?, —haber respondido Sócrates.

—Bellamente dicho, haber añadido Parménides. Más aún; todas las ideas que son lo que son en mutua relación tienen su esencia ellas respecto de ellas mismas; mas no
d respecto de nuestras cosas, sean éstas imitaciones o lo que uno quiera poner que sean, participando nosotros de las cuales damos a cada cosa el nombre de lo que es. Mas nuestros relativos, aun teniendo el mismo nombre que Aquellos otros, lo son respecto de sí mismos, y no respecto de los eídoses;

y de sí mismos, mas no de Aquellos, reciben todos ellos parecidamente tal denominación.

—¿En qué sentido lo dices?, haber preguntado Sócrates.

—Como si, haber respondido Parménides, uno de nosotros es señor o esclavo, no es esclavo, por cierto, de aquel
e señor que sea el Señor; ni el señor es señor de aquel esclavo que sea el Esclavo; sino que ambos, siendo hombres, lo son, en esos respectos, de un hombre. Mas la Señoría misma es lo que es respecto de la Esclavitud misma, y parecidamente la Esclavitud misma es esclavitud respecto de la Señoría mismas. Empero, ni las nuestras tienen poder sobre Aquéllas, ni Aquéllas sobre las nuestras. Mas, como digo, Aquéllas son lo que son de por sí mismas y respecto de Aquéllas mismas;
134a y las nuestras, parecidamente respecto de sí mismas. ¿O no entiendes lo que digo?

—Lo entiendo enteramente, haber respondido Sócrates.

—Así que también la Ciencia misma, haber dicho Parménides, ¿en eso de ser Ciencia sería ciencia "de" lo que es la Verdad misma?

—Absolutamente.

—Mas, a su vez, cada una de las ciencias, que sea tal, sería ciencia "de" cada uno "de" los entes que sea tal; ¿o no?

—Sí.

—¿Mas nuestra ciencia no lo sería "de" nuestra verdad y a su vez, cada una de nuestras ciencias no resultaría ser ciencia "de" cada uno "de" nuestros entes?

b —Necesariamente.

—Empero, a los eídoses mismos, como admites, ni los poseemos ni es posible que estén siendo con nosotros.

—Pues no lo es.

—¿Mas a los géneros mismos, al qué es cada uno de ellos, se los conocerá por un eidos mismo: por el de la Ciencia?

—Sí.

—Eidos, que nosotros no poseemos.

—Pues no.

—Así que no conoceremos ninguno de los eídoses, ya que no participamos de la Ciencia misma.

—Parece que no.

—Nos resultará, pues, incognoscible acerca de lo Bello mismo, qué es, y lo mismo respecto de lo Bueno y de
c todo lo que admitimos como ideas que estén siendo Ellas.

c —Me lo temo.

— Pero mira algo más terrible que esto.

— ¿Qué?

— Afirmarías tal vez que, si hay algo así como el género mismo de Ciencia, será él mismo mucho más exacto que nuestra ciencia, —e igual respecto de Belleza y de los demás.

— Sí.

— Según esto, si algo participa de la Ciencia misma, ¿no afirmarías que nadie mejor que dios posee la más exacta ciencia?

— Necesariamente.

d — ¿Será, pues, tal dios capaz de conocer nuestras cosas, por poseer la Ciencia misma?

— ¿Por qué no?

— Porque, replicó, hemos convenido, Sócrates, en que aquellos eídoses no tienen el poder que tienen para con nuestras cosas; ni las nuestras, respecto de ellos; sino que cada clase de esas lo tiene para consigo misma.

— Se convino en ello.

— Así que si hay en tal dios esa la más exacta Señoría y esa la más exacta Ciencia, ni la señoría de Aquellos se
e enseñorearía jamás de nosotros, ni la tal Ciencia nos conocería ni a nosotros ni a nada de lo nuestro. Parecidamente: ni nosotros mandamos en aquellos por virtud de nuestros mandatos, ni conocemos nada de lo divino por nuestra ciencia; y, a su vez, Aquellos, según el mismo razonamiento, no son ni señores nuestros ni conocen, aun siendo dioses, nuestros asuntos.

— Pero tal vez el razonamiento se pasa de admirable, dijo Sócrates, al negar a tal dios el saber.

— Estas son, por cierto, Sócrates, dijo Parménides, y
135a otras muchas además de éstas, las dificultades que necesariamente llevan consigo los eídoses, si estas son las ideas de los entes, y si se separa, cual si fuera algo, cada uno de los eídoses. Y de esta manera se desconcierta quien lo oye, y llega a dudar no sólo de si los hay, sino además, caso de haberlos, de si no habrán de ser, de toda necesidad, incognoscibles para la naturaleza humana. Mas quien lo afirma piensa que dice algo que resulta, así acabamos de decirlo, de manera admirable increíble. Varón de extraordinario buen natural sería el que pudiera comprender que hay un cierto género para cada cosa y una esencia, ella "en cuanto

Οὐ πάνυ μοι δοκῶ καθορᾶν ἔν γε τῷ παρόντι.

Πρῴ γάρ, εἰπεῖν, πρὶν γυμνασθῆναι, ὦ Σώκρατες, ὁρίζεσθαι ἐπιχειρεῖς καλόν τέ τι καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθὸν καὶ ἓν ἕκαστον τῶν εἰδῶν. Ἐνενόησα γὰρ καὶ πρῴην σου d ἀκούων διαλεγομένου ἐνθάδε Ἀριστοτέλει τῷδε. Καλὴ μὲν οὖν καὶ θεία, εὖ ἴσθι, ἡ ὁρμὴ ἣν ὁρμᾷς ἐπὶ τοὺς λόγους· ἕλκυσον δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον διὰ τῆς δοκούσης ἀχρήστου εἶναι καὶ καλουμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας, ἕως ἔτι νέος εἶ· εἰ δὲ μή, σὲ διαφεύξεται ἡ ἀλήθεια.

Τίς οὖν ὁ τρόπος, φάναι, ὦ Παρμενίδη, τῆς γυμνασίας;

Οὗτος, εἶπεν, ὅνπερ ἤκουσας Ζήνωνος. Πλὴν τοῦτό γέ σου καὶ πρὸς τοῦτον ἠγάσθην εἰπόντος, ὅτι οὐκ εἴας ἐν e τοῖς ὁρωμένοις οὐδὲ περὶ ταῦτα τὴν πλάνην ἐπισκοπεῖν, ἀλλὰ περὶ ἐκεῖνα ἃ μάλιστά τις ἂν λόγῳ λάβοι καὶ εἴδη ἂν ἡγήσαιτο εἶναι.

Δοκεῖ γάρ μοι, ἔφη, ταύτῃ γε οὐδὲν χαλεπὸν εἶναι καὶ ὅμοια καὶ ἀνόμοια καὶ ἄλλο ὁτιοῦν τὰ ὄντα πάσχοντα ἀποφαίνειν.

Καὶ καλῶς γ', ἔφη. Χρὴ δὲ καὶ τόδε ἔτι πρὸς τούτῳ ποιεῖν, μὴ μόνον εἰ ἔστιν ἕκαστον ὑποτιθέμενον σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως, ἀλλὰ καὶ εἰ μὴ ἔστι τὸ 136 a αὐτὸ τοῦτο ὑποτίθεσθαι, εἰ βούλει μᾶλλον γυμνασθῆναι.

Πῶς λέγεις; φάναι.

Οἷον, ἔφη, εἰ βούλει, περὶ ταύτης τῆς ὑποθέσεως ἣν Ζήνων ὑπέθετο, εἰ πολλά ἐστι, τί χρὴ συμβαίνειν καὶ αὐτοῖς τοῖς πολλοῖς πρὸς αὑτὰ καὶ πρὸς τὸ ἓν καὶ τῷ ἑνὶ πρός τε αὑτὸ καὶ πρὸς τὰ πολλά· καὶ αὖ εἰ μή ἐστι πολλά, πάλιν σκοπεῖν τί συμβήσεται καὶ τῷ ἑνὶ καὶ τοῖς πολλοῖς

c 7 μοι om. Y || c 8 πρῴ BTY : ην supra -ῴ W πρῴην Proclus et in marg. T || εἰπεῖν : -ε supra lin. W || c 9 ἐπιχειρεῖς : ἐπεχείρεις Procli AD -χώρεις Procli BC || τέ τι : τ' ἔστι W || d 4 γύμνασαι B, Proclus (990,1) : -σον TYW, Procli D || d 8 οὗτος : οὕτως B || εἶπεν : εἰπεῖν Proclus || e 1 εἴας ἐν : εἴασεν B || e 3 εἴδη : ἤδη vulg. || e 9 ὑποτιθέμενον BTW, Procli D : ὑποθέ- Procli AB ἀποτιθέ- Y ἀποθέ- Procli D || 136 a 7 τε : γε B Proclus.

b ella". Pero aún fuera más de admirar quien lo encontrara y fuese capaz de enseñar a otro a discriminar cuidadosamente entre todas estas cosas.

—Convengo contigo, Parménides, dijo Sócrates; pues lo explicas del todo conforme a razón.

—Mas, por cierto, Sócrates, continuó Parménides, que si alguien no admite que haya eídoses de los entes, en consideración a lo que acabamos de decir, y a otras cosas tales, y no delimita, para cada ente, un cierto eidos, no tendrá a dónde volver el pensamiento, por no admitir que la idea
c de cada uno de los seres sea siempre la misma; y así destruirá, de todo en todo, la potencia de lo dialéctico. Me parece que esto es, sobre todo, lo que has percibido.

—Dices verdad, haber admitido Sócrates.

—¿Qué harás, pues, de la filosofía?, ¿a dónde volverse, ignorando esto?

—Por el momento me parece no ver mentalmente nada.

—Porque demasiado pronto, Sócrates, aun antes de haberte ejercitado te metes a definir lo Bello, lo Justo, lo
d Bueno, y cada uno de los eídoses. Lo pensé anteayer, oyéndote dialogar aquí con Aristóteles precisamente. Bello, y aun divino, sábelo, es el impulso que te impele hacia los razonamientos; mas refrénate y ejercítate tanto más cuanto parece tratarse de algo inútil y de la llamada, por la mayoría, "charlatanería"; eres todavía joven; si no lo haces, se te huirá la verdad.

—¿De qué manera ejercitarse, Parménides?, —haber dicho Sócrates.

e —De la que, respondió, has oído a Zenón. Aparte de esto, lo que tanto me encantó al oírte es que no dejabas que la consideración divagara por lo visible ni sobre ello, sino versara, ante todo, sobre lo que es captable por el razonamiento, —y tal creeríase son los eídoses.

—Pues me parece, dijo Sócrates, que, de esta manera, no es nada difícil poner de manifiesto que hay cosas semejantes-y-desemejantes, y otras de esas afecciones de que padecen los entes.

—Bellamente, dijo Parménides. Pero hay que hacer algo más: no tan sólo "si hay lo supuesto en cada caso" considerar lo que se sigue de tal supuesto; sino también suponer precisamente estotro: "si no hay aquello mismo", —si es que
136a quieres ejercitarte mejor.

—¿Cómo dices?, haber preguntado Sócrates.

—Por ejemplo, respondió Parménides, respecto de esa misma suposición hecha por Zenón: "si hay muchas cosas", qué ha de pasar tanto a las mismas muchas respecto de sí mismas, como respecto de lo Uno; y a lo Uno, respecto de sí mismo y respecto de las muchas. A su vez, "si no hay muchos", considerar entonces qué le acontecerá tanto a lo Uno como a los muchos respecto *de sí mismos y a unos respecto de otros.*

b Y de nuevo: si se supone que hay Semejanza o que no la hay: ¿qué, en ambas suposiciones, sucederá tanto a los Supuestos mismos como a los otros; y tanto respecto de sí mismos como entre sí? E igual razonamiento respecto de Desemejante, y sobre Movimiento, Reposo, Generación, Corrupción, y aun sobre Ser y no ser mismos. Y en una palabra: acerca de cualquiera cosa que se suponga estar siendo o no estar siendo, o pasándole cualquiera otra afección, es preciso considerar lo que le adviene respecto de sí misma y respecto de cada

c una de las demás cosas; primero tomando una, después respecto de más, y parecidamente respecto de todas. De nuevo: las demás, respecto de sí mismas, y respecto de cualquiera otra que cada vez se tomare; tanto que, puesto a suponer, se suponga que está siendo, como que no lo está. Así, en el caso de que, ejercitándote perfectamente, pretendas, sobre todo, discernir lo verdadero.

—Descomunal ocupación, Parménides, la que propones, dijo Sócrates; y no llego a comprenderla demasiado bien. Mas, ¿por qué no la desarrollas en mi favor, suponiendo algo tú mismo, para que la comprenda mejor?

d —Gran trabajo, Sócrates, haber dicho Parménides, propones a un hombre de mi edad.

—¿Mas tú, Zenón, haber replicado Sócrates, no nos la desarrollarías? Y dijo haber respondido Zenón, riéndose: «Pidámoselo, Sócrates, a Parménides mismo, porque no es cosa baladí lo que dice. ¿Mas no ves qué gran trabajo propones?; si fuésemos más, no valdría la pena tal demostración, porque no le está bien, especialmente a persona de su edad, disertar de tales temas en presencia de muchos, ya que la

e mayoría ignora que, sin tal recorrido y divagación por Todo, es imposible, aun encontrándose con lo verdadero, el que la inteligencia lo guarde. Así que, Parménides, uno mi peti-

ción a la de Sócrates; así lo escucharé yo mismo al cabo de tanto tiempo»

En habiendo hablado así Zenón, dijo Antifonte haber contado Pitodoro que él mismo, Aristóteles y los demás pidieron a Parménides que les hiciera una demostración de lo que decía, y no rehusara. «Necesario es obedecer, haber dicho Parménides, aunque creo me va a pasar lo del caballo
137a de Ibico. Corredor, atleta y viejo ya, uncido para un concurso de carros y por experiencia temblando por el resultado, su amo, comparándose con él, le dijo que aun a él, tan viejo, lo forzaban a hacer el amor». Recordando esto, me parece temblar ante cómo, a mi edad, me veré forzado a atravesar tal y tan grande piélago de razonamientos. Sin embargo, os haré esta gracia ya que, como dice Zenón, estamos en privado.
b ¿Por dónde comenzaremos y qué será lo primero que supongamos? ¿O no queréis, ya que me parece jugar juego interesante, que comience por mí mismo y por mi propia suposición?; "suponiendo acerca de *Lo* Uno mismo, si es uno o no es uno, ¿qué tiene que resultar?".

—Perfectamente, haber dicho Zenón.

—¿Quién me responderá?, haber preguntado Parménides: ¿será el más joven? Este será el que menos se meta en todo y responda mejor lo que piensa, a la vez que sus respuestas me servirán de reposo.

c —Preparado estoy, Parménides, a esto, haber respondido Aristóteles, ya que al hablar del más joven me estás nombrando a mí. Pregunta, pues, que responderé.

Sea, pues, haber dicho Parménides. Si es "uno", ¿no sería *Lo* Uno cualquier otra cosa menos "Muchos"?

—¿Cómo lo fuera?

—Luego ni habrá de tener partes ni ser él mismo un Todo.

—¿Cómo así?

—Parte es, de alguna manera, parte de un Todo.

—Sí.

—Y, ¿qué de "Todo"? ¿"Todo" no sería aquello a lo que no falta parte alguna?

—Absolutamente.

—Luego, según ambos aspectos, "Todo" se compondrá de partes, por ser Todo y por tener partes.

—Necesariamente.

d —Luego, según ambos aspectos, *Lo* Uno sería muchos y no uno.

—Es verdad.

—Mas él ha de ser, por cierto, no Muchos, sino "Uno".

—Ha de serlo.

—Luego *Lo* Uno *ni* será Todo *ni* tendrá partes, si *Lo* Uno ha de ser Uno.

—Pues no.

—Si, pues, no tiene parte alguna, no tendría *ni* principio *ni* fin *ni* medio, porque tales cosas serían entonces partes suyas.

—Correctamente.

—Mas fin y principio constituyen el límite de toda cosa.

—¿Cómo no?

—Luego *Lo* Uno será *i*limitado, caso de no tener *ni* principio *ni* fin.

—Será *i*limitado.

—Y *no* tendrá figura, pues no participará *ni* de lo redon-
e do *ni* de lo recto.

—¿Cómo así?

—Porque "Redondo" es aquello cuyos extremos disten, por todas partes, igual del medio.

—Sí.

—Mas "Recto" es aquello cuyo medio está frente a frente de ambos extremos.

—Así es.

—Según esto *Lo* Uno tendría partes, y sería muchos, en caso de participar de figura recta o circular.

—Ciertamente.

—Luego no es *ni* recto *ni* circular, ya que no tiene partes.

—Correctamente.

138a —Por ser tal, no estaría en parte alguna; porque no estaría *ni* en otro *ni* en sí mismo.

—¿Cómo así?

—Caso de estar en otro, estaría rodeado circularmente por aquello en que estuviera, y por muchas partes y de muchas maneras se tocaría con él; mas es imposible que lo que es uno, impartible, y no participante de Círculo, sea tocado de muchas maneras por Círculo.

—Es imposible.

—Empero, por estar él mismo en sí mismo, estaría circundándose, no por otra cosa, sino por él mismo, ya que
b estaría en sí mismo, porque es imposible estar en otra cosa y no ser circundado por ella.

—Es imposible.

—Así que una cosa sería la circundante y otra la circundada; por ser un Todo, no padecerá y hará él mismo ambas cosas. Y así, no sería ya *Lo* Uno uno, sino dos.

—No lo sería.

—Luego *Lo* Uno no está en parte alguna; no está siendo *ni* en sí mismo *ni* en otro.

—No lo está.

—Siendo esto así, mira si es capaz de estar inmoble o movido.

—¿Por qué no?

—Porque, caso de estar movido, o se trasladaría o se alteraría, porque éstas son las dos únicas clases de movimiento.

—Sí.

c —Mas, alterado, es imposible que *Lo* Uno sea uno consigo mismo.

—Es imposible.

—Luego no se moverá por alteración.

—Parece que no.

—¿Mas por trasladarse?

—Tal vez.

—Mas, si se trasladare, o bien rotaría en el mismo círculo o cambiaría de un lugar a otro.

—Necesariamente.

—¿No es, pues, necesario que lo llevado en círculo se apoye en el centro y que las partes movidas al derredor del centro sean otras partes de sí mismo? Empero, a lo que
d no conviene eso de centro y de partes, ¿qué artificio hay para transportarlo circularmente al derredor del centro?

—Ninguno.

—Mas cambiando de lugar, haciéndose de aquí para allá, ¿no sucederá que así se mueva?

—Pudiera ser así.

—Pero, ¿no quedó en claro ser imposible que esté en otro?

—Sí.

—¿No será muchísimo más imposible el hacerse?

—No entiendo cómo.

—Si algo hácese en alguien, ¿no es necesario que, mientras se hace no esté en él, ni que de todo en todo esté fuera de él, puesto que ya está haciéndose?

—Es necesario.

e —Si a tal alguien le pasa algo diferente, solamente le pasaría si tuviere partes, porque algo estaría ya en él y, a la vez, algo estaría fuera. Mas lo que no tiene partes no puede estar a la vez de manera alguna entero *ni* dentro *ni* fuera de algo.

—Es verdad.

—Mas respecto de lo que *ni* tiene partes *ni* se da el caso de ser un Todo, ¿no se hace aún más imposible el que se haga *ni* a tener partes *ni* a ser un Todo?

—Tal parece.

—Así que *no* tiene a dó ir *ni*, hecho en algo, cambiar
139a de lugar *ni* circular *ni* alterarse en sí mismo.

—Parece que no.

—Será, pues, *Lo* Uno inmoble según todas las clases de movimiento.

—Inmoble será.

—Afirmamos más aún: que es imposible que esté siendo en algo.

—Lo afirmamos.

—Luego *ni* tampoco jamás en el mismo lugar.

—¿Cómo así?

—Porque estaría ya en aquel lugar mismo en que está.

—Absolutamente.

—Así que no le es posible estar siendo *ni* en sí mismo *ni* en otro.

—Pues no.

—De ninguna manera, pues, está *Lo* Uno en un mismo lugar.

—Parece que no.

b —Mas lo que de manera alguna está en el mismo lugar *ni* reposa *ni* está quieto.

—No le es posible.

—Luego, tal parece, *Lo* Uno *ni* está quieto *ni* se mueve.

—Pues parece ya que no.

—*Ni* será idéntico con otro *ni* consigo mismo, *ni* sería diverso *ni* de sí mismo *ni* de otro.

—¿Cómo así?

—Caso de ser diverso de sí mismo, sería diverso de "Uno" y no sería "uno".

—Es verdad.

—Mas, en caso de ser idéntico con otro, sería ese otro
c y no sería él, de modo que así no sería lo que es, Uno, sino algo diverso de Uno.

—En efecto.

—Así que no será *ni* idéntico con otro *ni* diverso de sí mismo.

—Pues no.

—Mas tampoco será diverso de otro diverso, mientras sea Uno, porque no conviene a lo uno ser diverso de un otro, sino tan sólo a lo diverso conviene lo de diverso, mas no a ningún otro.

—Correctamente.

—Así que, por ser Uno, no sería diverso. ¿No te parece?

—No por cierto.

—Mas, si no lo es por esto, no lo será por sí mismo; mas, si no lo es por sí mismo, no lo será. Pero, no siendo en modo alguno diverso, no será diverso de nadie.

d —Correcto.

—Ni tampoco será idéntico consigo mismo.

—¿Por qué no?

—Porque no es la misma la naturaleza de lo Uno y la de lo Idéntico.

—¿Cómo no?

—Porque, cuando algo se hace idéntico con algo no se hace por eso uno.

—¿Pero qué?

—Lo que se ha hecho idéntico con muchos, necesariamente se hace muchos y no uno.

—Es verdad.

Mas si *lo* Uno y *lo* Idéntico no difieren en nada, siempre que algo se haga idéntico se hará siempre también uno; y cuando uno, idéntico.

—Perfectamente.

e —Si, pues, *Lo* Uno es idéntico consigo mismo, no será uno consigo mismo, y, así, siendo Uno, no será uno; lo que es imposible; es, pues, imposible tanto que *lo* Uno sea diverso de otro como que sea idéntico consigo mismo.

—Imposible.

—Luego *Lo* Uno *no* sería *ni* diverso *ni* idéntico, *ni* respecto de sí mismo *ni* respecto de otro.

—Pues *no.*

—*Ni* será semejante a algo *ni* desemejante de algo, *ni* respecto de sí mismo *ni* respecto de otro.

—¿Cómo así?

—Porque a lo idéntico le ha pasado eso de ser, de algún modo, semejante.

—Sí.

—Mas, por naturaleza, *Lo* Uno se mostró distinto de lo idéntico.

—Así se mostró.

140a —Pero si a *Lo* Uno le pasara algo distinto de ser Uno, estaría siendo más que Uno, lo cual es imposible.

—Sí.

—De ninguna manera, pues, a *Lo* Uno le pasa eso de ser idéntico *ni* con otro *ni* consigo mismo.

—Parece que no.

—Así que no es posible que sea semejante *ni* con otro *ni* consigo mismo.

—Parece que no.

—Ni tampoco a *Lo* Uno le pasa ser "diverso", porque en tal caso le pasaría ser más que Uno.

—Así sería en efecto.

—Ahora bien: a lo que le ha pasado eso de "ser diverso" de sí o de otro, le pasaría el ser desemejante consigo mismo o con otro, ya que a lo idéntico le ha pasado eso de ser semejante.

—Correctamente.

b —Al parecer, pues, no habiéndole pasado de ninguna manera a *Lo* Uno eso de ser diverso, de ninguna manera será desemejante ni consigo mismo ni con otro.

—Pues no.

—Luego *Lo* Uno no sería *ni* semejante *ni* desemejante *ni* con otro *ni* consigo mismo.

—Parece que no.

—Además: no será *ni* igual *ni* desigual *ni* consigo mismo *ni* con otro.

—¿Por qué?

—Porque, en caso de ser igual, será igual en medidas con aquello con lo que sea igual.

—Sí.

c —Caso de ser mayor o menor, respecto de aquellos con que es conmensurable, tendrá mayores medidas que los pequeños; menores que los mayores

—Sí.

—Mas respecto de aquellos con los que no es conmensurable, será, respecto de unos, de medidas más pequeñas; respecto de otros, de mayores.

—¿Cómo no?

—¿No le resulta, pues, imposible a lo que no participa de lo Idéntico tanto el ser de las mismas medidas como de otras cualesquiera?

—Imposible.

—No sería, pues, igual *ni* a sí mismo *ni* a otro, no siendo de las mismas medidas.

—Así parece.

—Mas, siendo de medidas mayores o menores, tendría d tantas partes cuantas medidas; y así ya no será Uno, sino tantos cuantos medidas.

—Correctamente.

—Mas si fuere de una medida, resultaría igual a la Medida; pero quedó en claro la imposibilidad de ser igual a algo.

—Quedo en claro.

—Luego, ni participando de una medida ni de muchas ni de pocas, ni participando de todo en todo de lo idéntico, será, al parecer, jamás igual *ni* a sí mismo *ni* a otro, *ni* mayor *ni* menor respecto de sí mismo o de otro.

—De todo en todo así es.

e —Pues bien: ¿parecerá a alguien posible que *Lo* Uno sea más viejo o más joven, o que tenga la misma edad?

—¿Por qué no?

—Porque caso de tener la misma edad que él u otro, participaría de igualdad o semejanza en tiempo, y *ni* de semejanza *ni* de igualdad participa *Lo* Uno, como hemos dicho.

—Pues así se dijo.

—Y dijimos también que no participa *ni* de la desemejanza *ni* de la desigualdad.

—Perfectamente.

141a —¿Cómo, pues, podrá ser más viejo o más joven que alguien, o tener, siendo tal, la misma edad que otro cualquiera?

—De ninguna manera.

—Así que *Lo* Uno no sería *ni* más joven *ni* más viejo, *ni* tener la misma edad respecto de sí o de otro.

—Parece que no.

—Mas, si *Lo* Uno fuera tal, no podría en modo alguno estar siendo en el tiempo. ¿O no es necesario que, si algo esté siendo en Tiempo, se haga siempre más viejo que sí mismo?

—Necesariamente.

—Pero más viejo se lo es respecto de más joven.

—¿Cómo no?

b —Hacerse, pues, uno mismo más viejo es hacerse a la vez uno mismo más joven, si ha de haber respecto de quién ser más viejo.

—¿Cómo dices?

—Así: no hace falta "hacerse" diferente uno de otro, si ya se "está siendo" diferente; sino del que ya "está siendo" diferente, hace falta el "ser" ya diferente; del que lo ha sido, el haberlo sido; del que va a serlo, el ir a serlo. Mas, respecto de lo que está "haciéndose" diferente, no hace falta ni haberlo sido, ni ir a serlo ni serlo, sino hacerse y, especialmente, no serlo.

—Es necesario.

c —Empero, por cierto que más viejo es diferencia respecto de más joven, y de nada más.

—Lo es.

—Es, pues, necesario que lo que se hace más viejo se haga, a la vez, más joven respecto de sí mismo.

—Parece.

—Mas es, por cierto, necesario el que el tiempo no resulte ni mayor ni menor que él mismo; sino que, para él mismo, el mismo tiempo total dé para venir a ser y para ser y para haber sido y para haber de ser.

—También esto es necesario.

d —Parece, pues, necesario el que cuanto esté siendo en tiempo y participe de él, tenga cada uno, la misma edad él consigo mismo; y que se haga, a la vez, más viejo y más joven que sí mismo.

—Bien podría ser así.

—Ahora bien: de ninguna de tales afecciones participa *Lo* Uno.

—Pues no participa.

—Luego *ni* participa de tiempo *ni* está siendo en tiempo alguno.

—Pues no; el razonamiento lo descarta.

—Mas eso de "fue, advino a ser, advenía a ser", ¿no parece indicar una participación de Tiempo: la del alguna vez advenido a ser?

—Y grande.

e —¿Mas qué de estotro?: lo de "será, advendrá a ser y habrá de advenir a ser", ¿no indica lo de más adelante: lo futuro?

—Sí.

—Mas lo de "es y lo de está adviniendo a ser", ¿no indica lo ahora presente?

—Enteramente.

—Si, pues, de ninguna manera participa *Lo* Uno de ningún tiempo, *ni* alguna vez, advino, *ni* advenía *ni* fue; *ni*, ahora, advino *ni* adviene *ni* es; *ni*, más adelante, advendrá *ni* se advendrá *ni* será.

—Verdaderísimo.

—¿Hay pues, otros modos de que algo participe de esencia que no sean según alguno de éstos?

—No hay.

—Luego de manera alguna *Lo* Uno participaría de esencia.

—Parece que no.

—Así que de ninguna manera *Lo* Uno *es*.

—Parece claro que no.

—Luego *ni* es de manera que *sea* uno; porque, por el hecho de estar siendo, participaría de esencia. Parece, al contrario, que *Lo* Uno ni *es* uno ni *es*, si es que hemos de fiarnos de tal razonamiento.

—Tal parece.

142a —Mas, ¿lo que no es, tal no ente tendría algo en sí o de sí?

—Pues, ¿cómo?

—Luego para sí mismo no tiene nombre, ni razonamiento, ni ciencia alguna ni sensación ni opinión.

—Parece que no.

—Así que *ni* él se da nombre a sí *ni* se habla a sí *ni* opinará sobre sí *ni* es de sí conocido *ni* siente nada de lo que sea de él mismo.

—Parece que no.

—¿Es, pues, posible que esto sea así respecto de *Lo* Uno?

—Imposible, en mi opinión.

b —¿Quieres, pues, que volvamos a la suposición inicial, a ver si es que, revertidos a ella, nos parece otra cosa?

—Y mucho que lo quiero.

—Pues bien: ¿si Uno *es*..., afirmamos qué le sucede por ello, sea lo que fuere? ¿Lo aceptaremos o no?

—Sí.

—Fíjate, que comenzamos: si 'Uno *es*...', ¿es posible que sea, mas que no participe de "es-encia"?

—No es posible.

—Según esto, esencia pertenecería a *lo* Uno, mas sin ser idéntica con *lo* Uno, porque en otro con esencia no sería c esencia de él; ni él, lo Uno, participaría de ella; sería equivalente decir que 'uno es' y que 'uno es uno'. Mas ésta no es la actual suposición: 'si uno es uno', ¿qué sucede?; sino, si 'Uno es'. ¿No es así?

—Completamente.

—¿Así que lo de 'es' indica algo diverso de '*lo* Uno'?

—Necesariamente.

—Que lo Uno participa de algo distinto de esencia, ¿sería esto lo que se dice, cuando, compendiosamente, se afirma que 'Uno es'?

—Completamente.

—Repitamos, pues; si 'Uno es...', ¿qué sucede? Mira si no es necesario que esta suposición indique que lo Uno es un ente tal que tenga partes.

—¿Cómo?

d —De esta manera: si lo de 'es' se dice de *Lo* Uno que esté siendo ente y, a su vez, *lo* Uno se dice del ente que está siendo uno, mas no es lo mismo la esencia y *lo* Uno. Mas respecto de aquel mismo de que tratamos: de '*lo* Uno que está siendo', ¿no es necesario que sea un Todo y que de él resulten ser partes 'la de Uno' y lo de 'ser'?

—Es necesario.

—¿A cada una de las estas partes las llamaremos tan sólo "partes" o habrá que denominar a la parte "parte del Todo"?

—Del Todo.

—Así que lo que sea Uno es Todo y tiene partes.

—Ciertamente.

—Ahora bien: ¿cada una de las partes de *lo* Uno que está siendo, a saber: la de uno y la de ente, está abandonada:
e la de Uno, por la de ente; la de ente, por la de uno?

—¿Cómo fuera posible?

—Así que, de nuevo, cada una de las partes tiene lo de uno y lo de ser; y se hace cada parte de dos partes al menos; y, según el mismo razonamiento, así, siempre que surja una parte, tendrá siempre esas dos partes, porque *lo* Uno tiene siempre lo de ente; y el ente, lo de uno; de manera que necesariamente, surje a ser dos; y nunca, a ser uno.

—De todo en todo es así.

143a —¿Luego '*lo* Uno que esté siendo. . .' sería, de esta manera, ilimitado en cuanto a multitud?

—Tal parece.

—Míralo además así:

—¿Cómo?

—¿Afirmamos que *lo* Uno participa de "esencia"; y por ello, 'es'?

—Sí.

—Y que, por esto mismo, *lo* Uno se mostró claramente siendo muchos.

—Por eso mismo.

—Pues bien: *lo* Uno mismo, que, afirmamos, participa de esencia, si mediante el pensamiento lo captamos tan sólo como es 'de por sí', sin aquello de que, decimos, participa, ¿se manifestará él mismo como tan sólo Uno, o aun como muchos?

—Creo yo que como uno.

b —Véamoslo: tendrá que ser una cosa diversa de él la esencia, y otra cosa él mismo, ya que *lo* Uno no 'es' esencia; sino que, en cuanto Uno, 'participa' de esencia.

—Necesariamente.

—Si, pues, una cosa es la esencia y otra diversa *lo* Uno, ni *lo* Uno, por ser uno, es algo diverso de la esencia; ni la esencia, por ser esencia, es diferente de *lo* Uno; sino son diversos entre sí por *lo* Diverso y *lo* Diferente.

—Ciertamente.

—De este modo *lo* Diverso no es idéntico *ni* con *lo* Uno *ni* con *la* esencia.

—¿Cómo lo fuera?

—¿Y qué, si quieres que comencemos por quitarles a
c ellos mismo o *la* esencia y *lo* Diverso, o *la* esencia y *lo* Uno,

o *lo* Uno y *lo* Diverso?; ¿en cada una de estas selecciones no seleccionamos algunas cosas a las que, correctamente, habría que llamar "ambas"?

—¿En qué sentido?

—En el siguiente: ¿se puede decir "esencia"?

—Se puede.

—¿Y, a su vez, decir "Uno"?

—Esto también.

—¿Con ello no se ha dicho de los dos "cada uno"?

—Sí.

—Y qué cuando digo "esencia"-y-"uno", ¿no digo "ambas"?

—Absolutamente.

—Pues bien: y si digo "esencia-y-diverso" o "diverso-y-uno", ¿digo siempre en cada caso "ambos"?

—Sí.

d —De lo que correctamente se ha predicado eso de "ambos", ¿será posible que sean ambos; mas no, dos?

—No es posible.

—Mas respecto de lo que son dos, ¿hay algún artificio para que cada uno de ellos no sea uno?

—No lo hay.

—Así que de ellos, aunque acontezca el que entre los dos formen un par, cada uno sería uno.

—Parece.

—Mas si cada uno de ellos es uno, ¿adicionado uno cualquiera a cualquier apareamiento no dará tres en total?

—Sí.

—Mas, ¿tres no es impar, y dos par?

—¿Cómo no?

—Ahora bien: en habiendo dos, ¿no es necesario que
e haya dos veces?; ¿y caso de ser tres, tres veces, ya que al dos le conviene eso de dos veces uno; y al tres, lo de tres veces uno?

—Necesariamente.

—Mas en habiendo dos y dos veces, ¿no es necesario el que se dé dos dos veces?; y respecto de tres y tres veces, ¿no es necesario el que se dé tres veces?

—¿Cómo no?

—Ahora bien: en habiendo tres y dos veces; y en habiendo dos y tres veces, ¿no es necesario el que se dé tres dos veces y dos tres veces?

—Gran necesidad.

—Así que habría par un número par de veces; e impar,
144a un número impar de veces; y par, un número impar de veces; e impar, un número par de veces.

—Así es.

—Mas si esto es así, ¿crees que quede algún número que no exista por necesidad?

—En modo alguno.

—Pues si hay Uno, es necesario que haya número.

—Es necesario.

—Mas, en habiendo número, habría muchos, y aun multitud ilimitada de entes. ¿Que no surge así un número ilimitado en multitud, y además partícipe de esencia?

—Ciertamente.

—Si, pues, todo número participa de esencia, ¿también cada parte de cada número participaría de ella?

—Sí.

b —¿"Esencia" ha quedado, pues, repartida entre todas las cosas, que son muchas, y no se aparta de ningún ente, ni del más pequeño ni del más grande? ¿O es ilógico el sólo preguntarlo? Porque, ¿cómo podría apartarse de los entes la esencia?

—No hay manera.

—Está, pues, repartida lo más detalladamente posible entre lo más pequeño, lo más grande y entre lo que es ente, séalo como lo fuere; es lo máximamente detallable, y hay ilimitadamente partes de esencia.

—Así es.

c —¿Son, pues, sus partes multitud máxima?

—Lo son, sin duda.

—Ahora bien: ¿Hay algo de los entes que sea parte de la esencia, mas no sea ning-"una" parte?

—¿Cómo fuera ello posible?

—Pienso, por el contrario, que, de necesidad, mientras 'sea' es algo 'uno'; y es imposible que sea 'ning-una' parte.

—Es necesario.

—Adhiérese, pues, *lo* Uno a todas y cada una de las partes de la esencia, y no abandona ni a la parte más pequeña ni a la mayor ni a ninguna de ellas.

—Así es.

d —¿Es que, por ser uno, está siendo, a la vez, Todo en muchos lugares? Considéralo.

—Pues, lo considero, y veo que es imposible.

—Si, pues, no está siendo cual Todo, estará repartido detalladamente, ya que de otra manera no podría adherirse a la vez a todas las partes de la esencia, a no ser detallándose.

—Sí.

—Mas lo que se detalla se hace, por necesidad, tantos cuantas partes.

—Necesariamente.

—No dijimos, pues, verdad cuando dijimos hace poco que la esencia estaba detalladamente repartida entre máximo número de partes. Porque no se detalla más que *lo* Uno, sino
c igual que él, como parece; porque ni abandona el ente a *lo* Uno ni *lo* Uno al ente, sino que, aun siendo dos, se equiparan en todo.

—De todo en todo así parece.

—Luego *lo* Uno, repartido detalladamente en la entidad, es múltiple y aun ilimitado en multitud.

—Tal parece.

—No sólo, pues, lo que está siendo uno es muchos, sino que *lo* Uno mismo, repartido detalladamente entre el ente, es necesariamente muchos.

—De todo en todo es así.

—Mas, pues, las partes son parte de un Todo, *lo* Uno
145a quedaría delimitado en cuanto Todo; ¿o es que las partes no son circundadas por el Todo?

—Necesariamente.

—Mas lo circundante, ¿no sería límite?

—¿Cómo no?

—Así que *lo* Uno, por ser uno, es de algún modo, hasta muchos, y es Todo-y-partes, y es delimitado-e-ilimitado en multitud.

—Tal parece

—Mas si es delimitado, ¿no tendrá también extremos?

—Necesariamente.

—Pues bien: y si es Todo, ¿no tendría también en principio, medio y final? ¿O sería posible que algo, siendo Todo, lo fuera sin estas tres cosas?; y que si una de las tres fallare, ¿pretenda aún ser Todo?

—No lo pretenderá.

b —Luego *lo* Uno, tal parece, tendría principio, final y medio.

—Los tendría.

—Empero, el medio equidista de los extremos, de otra manera no fuera medio.

—No lo fuera.

—Así que, parece, siendo tal *lo* Uno, participaría de una cierta figura o recta o circular o mixta de entrambas.

—Pues participaría.

—Habiéndose, pues, de esta manera, ¿no estará en sí mismo y en otro?

—¿En qué manera?

—Cada una de las partes está en el Todo, y ninguna está fuera del Todo.

—Así es.

—Mas todas las partes están circundadas por el Todo.

—Sí.

c —Además: *lo* Uno es todas sus partes: las de sí mismo, ni más ni menos que todas ellas.

—Pero, ¿cómo no?

—¿Que el Todo no es, pues, lo que es *lo* Uno?

—¿Cómo no?

—Si, pues, todas las partes se da el caso de estar siendo en el Todo, mas "todas" las partes son *lo* Uno y el Todo mismo, todas ellas están circundadas por el Todo; así que *lo* Uno estaría circundado por lo Uno, y ya de esta manera *lo* Uno mismo estaría ya en sí mismo.

—Parece.

—Empero, el Todo, a su vez, no está siendo en las
d partes, ni en todas ni alguna. Porque, si estuviera siendo en todas, necesariamente estaría siendo también en una; porque, en no siendo en alguna, no podría estar siendo tampoco en todas. Mas si *lo* Uno es lo mismo que lo de "todas las partes", empero, el Todo no está siendo en ésta, ¿cómo estar en ellas todas?

—No hay manera.

—Ni está siendo en algunas de las partes, porque si el Todo estuviera en algunas, lo más estaría siendo en lo menos, lo cual es imposible.

—Es imposible.

—No estando, pues, el Todo ni en muchas, ni en una, ni en todas las partes, ¿no estaría por necesidad el Todo en algo diverso, o ya no estar en ningún lugar?

—Es necesario.

e —No estando, pues, en ningún lugar, ¿no sería nada?; mas siendo Todo, ya que no está en sí mismo, ¿no estaría por necesidad en otro?

—Así es.

—En cuanto, pues, que *lo* Uno es Todo, está siendo en otro; mas en cuanto está siendo todas las partes, está él en sí mismo; y de esta manera *lo* Uno está siendo necesariamente él en sí mismo y en otro.

—Necesariamente.

—Si *lo* Uno es de tal naturaleza, ¿no será necesario el que se mueva y repose?

—¿De qué manera?

—Reposa, si está siendo él en sí mismo; porque, estando
146a en un lugar, y no cambiándolo, estaría, estando en el mismo, en sí mismo.

—Pues está.

—Mas lo que está siendo siempre en el mismo lugar, necesariamente tiene que estar siempre en reposo.

—De todo en todo así es.

—Ahora bien: a lo que está siendo siempre en otro, ¿no le pasará necesariamente lo contrario: no estar jamás en el mismo lugar, y, no estando jamás en el mismo lugar, no estará en reposo; y, por no estarlo, moverse?

—Así es.

—Es, pues, necesario el que *lo* Uno, por estar siendo en sí mismo y en otro, se mueva siempre, y siempre esté en reposo.

—Tal parece.

—Además: Si pasa lo anterior, será preciso que sea
b idéntico él consigo mismo-y-diverso de sí mismo; y parecidamente respecto de los demás; idéntico-y-diverso de ellos.

—¿Cómo?

—Un Todo, respecto de un Todo, tiene que comportarse así: o es idéntico o es diverso; mas si no es ni idéntico ni diverso, o sería parte de aquello respecto de lo cual se comporta como parte o sería Todo respecto de parte.

—Parece.

—Pues bien: ¿*lo* Uno mismo es parte de sí mismo?

—De modo alguno.

—Luego no sería Todo, respecto de sí cual parte suya, siendo parte respecto de sí mismo.

—No podría serlo.

—¿Luego *lo* Uno sería diverso de uno?

—No, por cierto.

c —Luego ni sería diverso él de sí mismo.

—No, por cierto.

—Si, pues, respecto de sí mismo no es ni diverso ni Todo ni parte, ¿no será entonces necesario que sea idéntico él consigo mismo?

—Necesariamente.

—Pues bien: lo que está siendo allende él de sí mismo, aun siendo en sí mismo para sí mismo, ¿no será necesario que sea diverso él de sí mismo, ya que está siendo también allende de sí?

—Me lo parece.

—Así se nos mostró comportarse *lo* Uno; está siendo, a la vez, en sí mismo-y-en otro.

—Es verdad.

—Al parecer, pues, sería, de esta manera, lo Uno diverso de sí mismo.

—Parece.

d —Mas si en algo es diverso de algo, ¿no sería diverso respecto de lo que está siendo diverso?

—Necesariamente.

—¿Según esto, pues, todo lo que no es uno, todo ello es diverso de *lo* Uno, y *lo* Uno es diverso de lo no uno?

—Pues, ¿cómo no?

—Luego *lo* Uno sería diverso de los otros.

—Sería diverso.

—Mira: *lo* Idéntico mismo y *lo* Diverso, ¿no son mutuamente contrarios?

—¿Cómo no?

—¿Querrá, pues, *lo* Idéntico estar siendo en *lo* Diverso o *lo* Diverso en *lo* Idéntico?

—No querrá.

—Si, pues, *lo* Diverso no estará siendo jamás en *lo* e Mismo, no hay ente en que *lo* Diverso esté durante ningún tiempo; porque, durante cualquier tiempo que estuviera siendo en él, durante él *lo* Diverso estaría en *lo* Idéntico. ¿No es así?

—Así es.

—Puesto que en modo alguno está en *lo* Mismo, de modo alguno estaría *lo* Diverso en algún ente.

—Es verdad.

—Luego *lo* Diverso no estaría en los no-unos ni en *lo* Uno.

—Luego por *lo* Diverso no serían diversos ni *lo* Uno de los no-uno, ni los no-uno de *lo* Uno.

—Pues no.

—Ni serían, ciertamente, por sí mismos diversos unos de otros, ya que no participan de *lo* Diverso.

147a —¿Cómo lo fueran?

—Si, pues, no son diversos ni por sí mismos ni por *lo* Diverso, ¿no se les escaparía totalmente lo de ser mutuamente diversos?

—Se les escaparía.

—Mas los no-uno no participan tampoco de *Lo* Uno, pues no serían no-uno, sino, de alguna manera, serían uno.

—Es verdad.

—Mas ni siquiera serían número los no-uno, porque, caso de tener número, ya no serían de todas maneras no-uno.

—Pues no.

—Pero, ¿qué?, ¿son tal vez los no-uno "partes" de *lo* Uno?, ¿o participarían así los no-uno de *lo* Uno?

—Participarían.

b —Si, pues, en absoluto, éste es uno, mas estotros son no-uno, ni *lo* Uno sería parte de los no-uno; ni respecto de ellos, como partes, *lo* Uno sería Todo. Por su lado, ni los no-uno serían partes de *lo* Uno, ni serían Todos respecto de los cuales *lo* Uno sería parte.

—Pues no.

—Mas afirmamos que los que no son unos respecto de otros, ni partes ni todos ni diversos, serán idénticos entre ellos.

—Lo afirmamos.

—¿Afirmaremos, pues, que también en *lo* Uno, no teniendo ninguna de estas relaciones con los no-unos, es idéntico con ellos?

—Lo afirmamos.

—Así que lo Uno, al parecer, es diverso de los otros-y-de sí mismo, y, a la vez, idéntico con ellos-y-consigo mismo.

—Pudiera parecer así, según el razonamiento.

c —¿Sería, además, semejante y desemejante consigo mismo y con los otros?

—Tal vez.

—Puesto que se mostró diverso de los otros, ¿no serían los Otros diversos de él?

—¿Y qué?

—¿Que siendo, de esta manera, diverso de los otros, al modo que los Otros lo son de él, no es ni más ni menos diverso?

—Bien, ¿y qué?

—Que si no lo es ni más ni menos, lo es semejantemente.

—Sí.

—Así que, por pasarle eso de ser diverso de los otros y, parecidamente, a los Otros respecto de él, de esa manera le pasará lo mismo a *lo* Uno respecto de los otros y a los Otros respecto de *lo* Uno.

—¿Cómo dices?

d —De esta manera: ¿no denominas con cada nombre algo?

—Yo, sí.

—Pues bien: ¿y dices el mismo nombre muchas veces o una sola?

—Yo sí.

—Mas, cuando lo dices una sola vez, ¿denominas aquello de quien es tal nombre?; mas si muchas veces, ¿no a aquello?
e Empero, que pronuncies una vez o muchas el mismo nombre, ¿no es grandemente necesario el que te refieras a lo mismo?

—¿Y qué?

—Que *lo* Diverso, ¿no es nombre referido a algo?

—Ciertamente.

—Cuando, pues, decimos que son algo diverso los Otros de *lo* Uno, y diverso *lo* Uno de los Otros, a pesar de emplear dos veces *lo* Diverso, nos estamos refiriendo siempre no a otra cosa alguna sino a aquella naturaleza a la que pertenece el nombre.

—Así es enteramente.

—En cuanto, pues, *lo* Uno es diverso de los Otros; y
148a los Otros, de *lo* Uno, ¿no le pasa, de suyo, a *lo* Uno, otra cosa sino lo mismo que les pasaría a los otros? Mas a los que pasa lo mismo son semejantes; ¿no es así?

—Sí.

—En cuanto, pues, a *lo* Uno le pasó eso de ser diverso de los Otros, según eso mismo Todo Uno sería semejante a Todo Otro, porque Todo Uno es diverso de Todo Otro.

—Parece.

—Mas lo Semejante es contrario a lo Desemejante.

—Sí.

—Así que también lo es lo Diverso a lo Idéntico.

—También es así.

—Mas también quedó en claro que *lo* Uno es idéntico a los Otros.

b —Quedó en claro.

—Mas es afección contraria la de ser idéntico a los Otros con la de ser diverso de los Otros.

—Absolutamente.

—En cuanto diverso, es claramente semejante.

—Sí.

—En cuanto idéntico, pues, será desemejante según la afección contraria a la afección asemejante. ¿Mas es lo diverso de lo Semejante?

—Sí.

—Por tanto, lo Idéntico se desasemejará, o no será lo contrario a lo Diverso.

—Parece.

c —Luego *lo* Uno será semejante-y-desemejante a los Otros: en cuanto diverso, semejante; mas en cuanto idéntico, desemejante.

—Tiene *lo* Uno, al parecer, esta razón también.

—Y tiene además estotra.

—¿Cuál?

—Por cuanto le pasó ser idéntico, le pasó no ser diferente; mas no habiéndole pasado ser diferente, no le pasó ser desemejante; mas por no ser desemejante, le pasó ser semejante. Mas de pasarle ser diferente, sería diferente; mas siendo diferente, sería desemejante.

—Dices verdad.

—Siendo, pues, *lo* Uno idéntico con los Otros, y, por ser diverso, por ambas cosas y por cada una sería semejante-y-desemejante a los Otros.

—Enteramente así.

d —Luego parecidamente respecto de sí mismo; puesto que se mostró claramente cual diverso de sí mismo-y-cual idéntico consigo mismo, ¿según ambas cosas y según cada una se mostrará claramente semejante y desemejante?

—Necesariamente.

—Y, ¿qué en cuanto a esto?: acerca del contacto de *lo* Uno consigo mismo y con los otros; y acerca del no contacto, parecidamente, considera cómo se ha.

—Lo considero.

—*Lo* Uno se nos mostró claramente estar, de alguna manera, siendo en sí mismo cual en Todo propio.

—Correctamente.

—¿Mas *lo* Uno no está también siendo en los otros?

—Sí.

e —En cuanto que está en los Otros, estaría en contacto *con ellos; en cuanto él está en sí mismo, se apartaría del* contacto con los Otros, mas estaría en contacto consigo mismo, por estar siendo en sí mismo.

—Parece.

—De esta manera *lo* Uno estaría en contacto consigo mismo-y-con los Otros.

—Estaría en contacto.

—Mas, ¿qué de estotro?: Todo lo que haya de estar en contacto con otro, ¿no es preciso que esté colocado a continuación *de aquello con lo que haya de estar en contacto, teniendo por lugar precisamente aquel que esté colocado inmediatamente al lado donde está colocado aquel con que* se toque?

—Necesariamente.

—Si, pues, *lo* Uno ha de estar en contacto consigo mismo, ¿habrá de estar colocado inmediatamente a continuación de sí mismo, teniendo por lugar el que está a continuación de aquel en que está él?

—Es preciso sea así.

—Esto, pues, haría de *lo* Uno dos; y estaría a la vez
149a en dos lugares. Mientras se mantenga Uno, no lo querrá.

—Pues no.

—Por la misma necesidad *lo* Uno no puede ser dos ni estar en contacto consigo mismo.

—Por la misma.

—Mas tampoco estar en contacto con los Otros.

—¿Cómo así?

—Porque, afirmamos, lo que ha de entrar en contacto con otro, estando fuera de él, ha de estar a continuación de aquello con que se va a tocar, de modo que no habrá entre los dos un tercero.

—Es verdad.

—Ha de haber, pues, al menos dos, si ha de haber contacto.

—Es necesario.

—Mas si a los dos términos se les añade inmediatamente un tercero, resultarán tres términos, mas dos contactos.

b —Sí.

—De esta manera, por añadir un término se añade un contacto, y sucede que los contactos son, respecto de la multitud numérica de los términos, menores en una unidad. En la medida, pues, en que los primeros dos términos sobrepasaban ya a los contactos en eso de ser numéricamente más que los contactos, en esa misma medida también el número total siguiente de términos sobrepasará al total de los contactos, porque en lo restante se sobreañade a la vez

c uno al número; y un contacto, a los contactos.

—Correctamente.

—Cuantos sean, pues, los entes en punto a número, los contactos serán siempre menores que ellos en una unidad.

—Es verdad.

—Mas si hay solamente uno, pero no dualidad, no habría contacto.

—¿Cómo lo hubiera?

—Según esto, pues, afirmamos: los Otros que *lo* Uno ni es uno ni participa de *lo* Uno, puesto que son Otros.

—Pues no.

—Luego no hay número en los Otros, ya que no hay en él uno.

—¿Cómo lo hubiera?

—Así que los Otros ni es uno ni dos ni toma nombre alguno de algún otro número.

—No.

d —Luego sólo *lo* Uno es uno, y no habría dualidad.

—Parece que no.

—Luego no habrá contacto, por no haber dos.

—No lo hay.

—Luego ni *lo* Uno está en contacto con los Otros ni los Otros lo está con *lo* Uno, ya que no hay contacto.

—Pues no.

—Así, según todo esto, *lo* Uno está en contacto con los Otros *y* consigo mismo; *y,* a la vez, no lo está.

—Parece.

—Ahora bien: ¿es igual o desigual consigo mismo y con los Otros?

—¿Cómo?

—Si *lo* Uno fuera mayor o menor que los Otros, o, a su vez, si los Otros fuera mayor o menor que *lo* Uno, ¿no
e sería por sus esencias mismas por lo que Uno es Uno, y los Otros, otros que *lo* Uno, por lo que serían mayores y menores, respectivamente?

Pero si, además de por ser tales, tuviera cada uno igualdad, tal vez serían respectivamente iguales. Mas si los Otros tuviera Grandor; pero *lo* Uno, Pequeñez, o bien Grandor *lo* Uno, mas Pequeñez los Otros, ¿a cualquiera de los dos al que conviniera cual eidos el Grandor, sería mayor; al que Pequeñez, menor?

—Necesariamente.

—¿Haya, pues, estos dos eídoses: el Grandor y la Pequeñez?, que de no haberlos, no serían contrarios mutuamente ni se engendrarían en los entes.

150a —¿Cómo fuera?

—Si, pues, se engendra en *lo* Uno la Pequeñez, estaría siendo o en el Todo o en una parte de él.

—Necesariamente.

—¿Qué, si se engendrara en el Todo?; ¿estaría extendida por igual en *lo* Uno y por todo él, o lo circundaría?

—Es evidente.

—Mas, ¿si estuviera la Pequeñez extendida por igual en lo Uno sería igual a él; mas si ella la circundara, mayor?

—¿Cómo no?

—¿Será, pues, posible que Pequeñez sea igual o mayor que algo, y hacer lo propio de Grandor e Igualdad; mas no, lo propio de ella?

—Imposible.

—Así que la Pequeñez no estará siendo en *lo* Uno en
b cuanto Todo; sino, a lo más, en una parte.

—Sí.

—Mas no en toda la parte; si no, haría lo mismo que respecto del Todo: será siempre igual o mayor que la parte en la que en cada caso estuviere.

—Necesariamente.

—Según esto, Pequeñez no estará siendo jamás en ente

alguno, ya que no se engendra ni en una parte ni en el Todo; y nada será menor, a excepción de la Pequeñez misma.

—Parece que no.

—Tampoco Grandor estaría siendo en él; si no, habría
c algo mayor, diverso y fuera del Grandor mismo; aquello en que estaría siendo el Grandor; y pasaría esto, aun no habiendo algo más pequeño que él a lo que tuviera que superar, caso de ser grande. Mas esto es imposible, puesto que en parte alguna hay Pequeñez.

—Es verdad.

—Mas el Grandor mismo es mayor respecto de la Pequeñez misma; y no de otra cosa es menor la Pequeñez que del Grandor mismo.

—Pues no.

—Así que los Otros no es ni mayor ni menor que *lo* Uno, no teniendo ni Grandor ni Pequeñez; ni estos dos tie-
d nen el poder de superar y ser superados, respecto a *lo* Uno, sino uno respecto de otro. A su vez *lo* Uno no sería ni mayor ni menor ni por respecto a ellos dos ni a los Otros, ya que no tiene ni Grandor ni Pequeñez.

—Parece que no.

—Si, pues, *lo* Uno no es ni mayor ni menor que los Otros, de necesidad ni le es superior ni inferior.

—Necesariamente.

—Ahora bien: lo que no es ni superior ni inferior está, de toda necesidad, a la par; mas lo que está a la par, es igual.

—¿Cómo no?

e —Además: *lo* Uno, respecto de sí mismo, se habría de parecida manera; por no tener en sí mismo ni Grandor ni Pequeñez, no sería ni inferior ni superior a sí mismo; sino, por a la par, sería igual a sí mismo.

—Enteramente así.

—Luego *lo* Uno sería igual a sí mismo y a los Otros.

—Parece.

—Mas, por estar siendo él en sí mismo, también estaría siéndose exterior a sí, y en cuanto circundante sería mayor que sí; mas, en cuanto circundado sería *lo* Uno menor que sí mismo; y así lo Uno sería mayor y menor que sí mismo.

151a —Lo sería.

—Pero, ¿no es también necesario el que no haya nada fuera de *lo* Uno y de los Otros?

—¿Cómo no?

—No obstante, es preciso que lo que está siendo esté siempre en algún lugar.

—Sí.

—¿Pero lo que está siendo en otro, por ser menor, estará en un mayor?, porque no hay otra manera de que algo esté en otro.

—Pues no la hay.

—Mas, puesto que nada hay fuera de los Otros y de *lo* Uno, y, con todo, tienen que estar en algo, ¿no será necesario el que sean ya mutuamente interiores los Otros, en *lo* Uno, *lo* Uno en los Otros, o, si no, no estar en parte alguna?

b —Parece.

—Al estar siendo *lo* Uno en los Otros, los Otros sería mayor, que *lo* Uno, por circundarlo; mas *lo* Uno sería más pequeño que los Otros, por circundado. Mas porque los Otros está siendo en *lo* Uno, *lo* Uno sería, por la misma razón, mayor que los Otros; y, a su vez, los Otros, menor que *lo* Uno.

—Parece.

—Así que *lo* Uno es igual-mayor-y-menor que sí mismo y que los Otros.

—Parece.

—Pero si es mayor-menor-e-igual, sería él, respecto de

c sí mismo y de los Otros, de medidas iguales-mayores-y-menores; mas, porque de medidas, de partes.

—¿Cómo no?

—Por ser de partes iguales-mayores-y-menores, sería él menor-y-mayor en número que sí mismo y que los Otros; e igual, según esto mismo, a sí mismo y a los Otros.

—¿Cómo?

—Respecto de lo que es mayor, seríalo también en más medidas; mas cuantas medidas, otras tantas partes; y respecto de lo que menor, parecidamente; y con lo que igual, lo mismo también.

—Así.

—Siendo, pues, mayor-menor-e-igual que sí mismo, tal vez sería de medidas iguales-mayores-y-menores respecto de

d sí mismo; y, puesto que lo sea de medidas, ¿no lo sería de partes?

—¿Cómo no?

—Así que por ser de partes iguales a sí mismo, sería

igual a sí mismo en cuanto multitud; de ser de más, mayor; de ser de menor, menor que sí mismo en cuanto al número.

— Parece.

— ¿Y no se habrá parecidamente *lo* Uno respecto de los Otros? Que si parece mayor que él, necesariamente será mayor, respecto de él, aun en cuanto al número. Pero si más pequeño, más pequeño; si igual en magnitud, será también
e igual a lo Otro en multitud.

— Lo será.

— ¿Participa además *lo* Uno de Tiempo?: ¿es y hácese más joven y más viejo él respecto de sí mismo y de lo Otro; o, participando de tiempo, no está siendo ni más joven ni más viejo ni respecto de sí mismo ni de lo Otro?

— ¿En qué sentido?

— Le conviene de alguna manera lo de "ser", puesto que es Uno.

— Sí.

— Empero, "ser", ¿qué otra cosa es sino participación
152a de la esencia en el tiempo presente, al modo que "era", lo es del pasado; y, a su vez, "será" es comunidad de la esencia con el futuro?

— Eso es.

— Participa, por tanto, de Tiempo, puesto que participa de "ser".

— Ciertamente.

— ¿Y también del tiempo transeúnte?

— Sí.

— Hácese, pues, continuamente más viejo que sí mismo, ya que progresa según tiempo.

— Necesariamente.

— ¿O no recordaremos que lo viejo se hace más viejo respecto de lo que se va haciendo más joven?

— Lo recordamos.

— Ahora bien: puesto que *lo* Uno se hace más viejo respecto de sí mismo, ¿no se haría más viejo respecto de sí mismo en cuanto más joven?

b — Necesariamente.

— Así, pues, se hace más joven y a la vez más viejo que sí mismo.

— Sí.

— Pero, ¿no "es" más viejo cuando, referido al tiempo presente, se haga tal en el intermedio entre "era" y "será"?,

porque no se saltará lo "ahora" al ir de lo "antes" hacia lo "después".

—Pues no.

c —¿No detiene entonces el hacerse más viejo, cuando se encuentre con lo "ahora"; y no "se hace", sino que entonces "es" ya más viejo? Porque progresando de esta manera conseguirá tocarse con ambos: con "ahora" y "después", despidiendo a "ahora", y aceptando "después"; "haciéndose" en el intermedio de ambos: de "después" y de "ahora".

—Es verdad.

—Sí, pues, es necesario que todo lo adviniente no se salte "ahora" , ya que por él "es", detiene por ello el hacerse,
d y "es" entonces lo que en tal caso se estuviera haciendo.

—Parece.

—Respecto, pues, de *lo* Uno, cuando, al estar haciéndose viejo, se encuentre con "ahora" detiene "el hacerse" y "es" entonces más viejo.

—Así ciertamente.

—¿Así que respecto de lo que se hacía más viejo, respecto de eso "es"; mas se hacía tal respecto de sí mismo?

—Sí.

—Pero lo más viejo es más viejo que lo más joven.

—Lo es.

—Así que *lo* Uno es, precisamente entonces, más joven que sí mismo cuando, mientras se hace más viejo, se encuentra con "ahora".

—Necesariamente.

—Ahora bien: "ahora" está siempre presente a *lo* Uno
e a lo largo de todo su "ser", porque siempre es "ahora" cada vez que sea.

—¿Cómo no?

—Luego *lo* Uno es y hácese más viejo y más joven que sí mismo.

—Parece.

—Pero, ¿es o hácese él más tiempo o tiempo igual a sí mismo?

—Tiempo igual.

—Empero, lo que está haciéndose o siendo durante igual tiempo, ¿tiene la misma edad?

—¿Cómo no?

—Pero lo que tiene la misma edad no es ni más viejo ni más joven.

—Pues no.

—Luego *lo* Uno, haciéndose y siendo él respecto de sí mismo durante tiempo igual, ni es ni hácese ni más joven ni más viejo él respecto de sí mismo.

—Paréceme que no.

—Mas, ¿qué, respecto de los Otros?

—No tengo qué decir.

153a —Puedes decir esto: por ser diversos lo Otro *de lo* Uno, mas no algo diverso, son más de uno; de ser algo diverso sería cada uno uno; mas siendo diversos son más de uno y harían multitud.

—La harían.

—Empero, por ser multitud, participarían de Número más que de *lo* Uno.

—¿Cómo no?

—Ahora bien: ¿afirmaremos, respecto de Número, que los grandes se engendran y han engendrado antes que los pequeños?

—Los pequeños.

—Así que el más pequeño será el primero; tal es *lo* Uno. ¿Es así?

—Sí.

b —Luego *lo* Uno se engendró primero que todo lo que tiene número; mas tienen número todas las demás cosas, porque son "Otros" y no "otro".

—Pues lo tienen.

—Creo que, engendrado como primero, fue engendrado primero; mas los otros posteriormente; a su vez, los engendrados como posteriores son más jóvenes que el engendrado primero. Y de esta manera los otros serían más jóvenes que *lo* Uno; y *lo* Uno, más viejo que los otros.

—Lo serían.

—¿Qué en cuanto a estotro?, ¿habríase engendrado lo Uno contra su propia naturaleza, o es esto imposible?

—Imposible.

c —Mas *lo* Uno se nos mostró teniendo partes; pero, si tiene partes, tendrá principio, fin y medio.

—Sí.

—¿No es, en todo, lo primero que se engendra el principio, tanto respecto de *lo* Uno como de cada uno de los otros, y, después del principio, todo lo demás hasta el final?

—¿Cómo no?

—Ahora bien: ¿afirmaremos que las partes, todas ellas, lo son del Todo y de *lo* Uno; mas que él, en el final, ha nacido a la vez a ser uno y Todo?

—Lo afirmaremos.

—Mas el final se engendra lo último; pero *lo* Uno
nació a serse junto con él. De manera que si, necesariamente,
d *lo* Uno no viene al ser contra su naturaleza, por nacido con
el final vendría al ser cual último de los otros.

—Parece.

—Es, pues, *lo* Uno más joven que los otros; pero los otros, más viejos que *lo* Uno.

—Así me lo parece también.

—¿Qué en cuanto a esto?: ¿no es necesario el que principio o cualquier otra parte de cualquier uno o de otro cualquiera —si es parte, mas no partes— sea uno, por ser parte?

—Es necesario.

—Así que *lo* Uno, venido a ser ya con lo primero, ven-
e dría a la vez con lo segundo; y no abandonaría a ninguno de
los otros venidos a ser, sobrevenga lo que sobreviniere a
cualquiera, hasta que, en llegándose al final, se haga "todo
y uno"; no abandonando en su nacimiento ni a medio ni a
final ni a primero ni a otro alguno.

—Es verdad.

—Respecto, pues, de todos los otros *lo* Uno mantiene
la misma edad; de manera que, si no viene al ser *lo* Uno
154a mismo contra naturaleza, no nacería ni anterior ni posterior
a los otros, sino a la vez. Y según este mismo razonamiento,
lo Uno no sería *ni* más viejo *ni* más joven que los otros, *ni*
lo serían los otros respecto de *lo* Uno. Empero, según el
anterior razonamiento, sería más viejo-y-más joven que ellos,
y, parecidamente, ellos que él.

—Así de todo en todo es.

—Tal es y tal ha llegado a ser. Empero, de nuevo, ¿qué en cuanto al "hacerse" mismo más viejo y más joven que los otros, y los otros que él; y en cuanto a no hacerse ni más joven ni más viejo? ¿La manera como valía esto respecto de

"serlo", de la misma valdrá acerca del "hacerse" o bien de diferente?

b —No tengo qué decir.

—Mas yo diría esto: si uno es más viejo que otro, ya no podría hacerse más viejo de lo que, al comienzo y recién nacido, distaba en edad; ni, siendo más joven, hacerse aún más joven, porque si se añade a cantidades diferentes la misma cantidad, trátese de tiempo o de otra cosa cualquiera, tal adición deja igual diferencia que la que inicialmente las separaba.

—¿Cómo no?

—Así que lo que está siendo no llegará a ser jamás,
c respecto de otro que esté siendo, ni más viejo ni más joven, ya que siempre la diferencia en edad es igual; sino que "es", y ha llegado a "ser", uno más viejo, otro más joven, mas no "se hacen".

—Es verdad.

—Así que *lo* Uno que se esté "siendo" no se hace jamás ni más viejo ni más joven que los Otros que se estén "siendo".

—Pues no.

—Pero considera si, de estotra manera, se hacen más viejos y más jóvenes.

—¿De cuál?

—En cuanto que *lo* Uno se nos mostró más viejo que los Otros; y los Otros, que él.

—¿Y qué?

—Cuando *lo* Uno sea más viejo que los Otros, ¿es que se "ha hecho" desde más tiempo que los Otros?

—Sí.

d —De nuevo, atiende: si a un tiempo mayor y menor añadimos un tiempo igual, el mayor resultante, "en relación" al menor resultante, ¿distarán una partecita igual del tiempo o una menor?

—Una menor.

—Según esto, pues, sea cual fuere la diferencia inicial entre *lo* Uno "respecto de" los Otros, no será la misma a continuación; si no que, añadiéndose *lo* Uno tiempo igual al de los otros, distará siempre de los otros menos en edad que al principio. ¿No es así?

—Sí.

e —Ahora bien: lo que "por relación a algo" va difiriendo menos en edad que antes, ¿no resultaría más joven de lo que era anteriormente "respecto de" lo que fue antes más viejo?

—Sí, más joven.

—Mas si se hicieran más joven, ¿no resultarían aquellos, "respecto de" *lo* Uno, más viejos que antes?

—Ciertamente.

—Lo que, pues, ya "estaba siendo" más joven, "hácese" más viejo respecto de lo que anteriormente "estaba siendo ya" y "estaba siendo" más viejo. Mas no "es" en modo alguno más viejo, sino "hácese" siempre más viejo que aquél; aquél acrécese hacia más joven, mientras que éste lo hace hacia
155a más viejo. A su vez lo más viejo hácese, parecidamente, más joven que lo joven, porque yendo ambos hacia lo contrario, hácense contrarios entre sí. Por una parte lo más joven hácese más viejo que lo viejo, pero lo más viejo hácese más joven que lo joven. Empero, no serían capaces de llegar a "ser", pues si hubiesen llegado, ya no llegarían, sino que "ser"-hían. Mas en realidad hácense más viejos y más jóvenes entre sí. Hácese *lo* Uno más joven que los otros, porque se nos mostró siendo más viejo, y llegado primero a ser; mientras que los demás hácense más viejos que lo Uno, por-
b que llegaron posteriormente a ser. Por el mismo razonamiento también los otros se han parecidamente respecto de *lo* Uno, ya que se mostraron más viejos que él, y venidos primero a ser.

—Pues así parece.

—Según esto: en cuanto ninguno hácese ni más viejo ni más joven que el otro, la diferencia entre ellos es siempre el mismo número; ni *lo* Uno hácese, respecto de los Otros, más viejo o más joven; ni los Otros, respecto de *lo* Uno. Mas en cuanto los venidos al ser anteriormente a los venidos pos-
c teriormente, y los posteriormente respecto a los anteriormente, necesariamente difieren en una partecita siempre diferente, ¿no será necesario por esto que se hagan más viejos y más jóvenes entre sí tanto los Otros, respecto de *lo* Uno, como *lo* Uno respecto de los Otros?

—Ciertamente.

—Según todo esto, pues, *lo* Uno es-y-hácese más viejo y más joven respecto de sí mismo y de lo demás; y no-es-ni-

hácese más viejo y más joven respecto de sí mismo y de lo demás.

—De todo en todo así es.

—Puesto que *lo* Uno participa del tiempo y del hacerse
d más viejo y más joven, ¿no será necesario que participe también de "entonces" y de "después" y de "ahora", ya que participa de Tiempo?

—Necesariamente.

—Así que *lo* Uno era, es, será; vino al ser, viene al ser, vendrá al ser.

—¿Cómo no?

—Y *lo* Uno sería "algo" en y del tiempo, además de era, es y será.

—Ciertamente.

—Y habría de él ciencia, opinión y sensación, ya que ahora nosotros tratamos de él de todas estas maneras.

—Correctamente hablas.

e —Y tiene nombre y razón; y es denominado y razonado; y todo lo que de esto se dé el caso de convenir a los otros, vale también en de él.

—De todo en todo exacto.

—Tratemos esto por tercera vez. Si, como hemos discurrido, "*lo* Uno es...", ¿no será necesario, siendo uno-y-muchos-y-ni-uno-ni-muchos y además participando del tiempo, el que, por "ser" uno, "participe" a veces de esencia; mas que, si "no es", no "participe" a veces de esencia?

—Necesariamente.

—Pues bien: cuando participe, ¿será posible que entonces no participe, y que, cuando no participe, participe?

—No es posible.

—Así que en un tiempo participa y en otro no participa; solamente de esta manera participaría y no participaría.

—Correctamente.

156a —¿No es también ese el tiempo en el que participa de "ser" y en que se aparta de él? O, ¿cómo sería posible que a veces lo posea; mas a veces, no, si no es tomándolo a veces y dejándolo?

—De ninguna manera.

—¿No llamas venir a ser "participar" de esencia?

—Yo, sí.

—Mas apartarse de esencia, ¿no es destruirse?

—Absolutamente.

—Así que, al parecer, tomando y despidiendo esencia, lo Uno viene a ser y se destruye.

—Necesariamente.

—Por ser uno-y-muchos, y adviniente a ser-y-perecedero,
b ¿no dejará de ser muchos, al venir a ser uno; y, al venir a ser uno, se destruirá lo de ser muchos?

—Enteramente.

—Mas venir a ser uno-y-muchos, ¿no es, necesariamente, disgregarse-y-agregarse?

—Es de gran necesidad.

—¿Y lo es, cuando viene a ser desemejante-y-semejante, a de asemejarse y desemejarse?

—Sí.

—¿Y cuando viene a ser mayor-menor-e-igual, ¿la de aumentar, disminuir e igualarse?

—Así es.

c —Mas cuando de movido se cambia a detenido, y de detenido a moverse, es preciso, por cierto, que eso no lo esté siendo en un solo tiempo.

—¿Cómo fuera posible?

—Detenido primero, moverse después; movido primero, detenerse después, no es posible, sin cambiarse, que le pasen tales cosas.

—¿Cómo lo fuera?

—Así que no hay tiempo alguno en el que sea posible, a la vez, moverse y detenerse.

—Pues no.

—Ni cambia, sin eso de cambiar.

—No es verosímil.

—¿Cuándo, pues, cambia?; porque no cambia ni estando detenido ni estando movido ni estando en tiempo.

—Pues no.

d —¿No es desconcertante "en qué" estaría siendo mientras cambia?

—¿Cuál es?

—El instante, porque "instante" parece indicar algo así como estar cambiándose desde él hacia cada parte de un par; porque no se cambia del estar detenido, mientras se está detenido; ni del movimiento, moviéndose aún, sino que esta es la naturaleza, desconcertante, de "instante": que está
e encajada entre el movimiento y el detenimiento sin estar

siendo en tiempo alguno; y hacia ella y desde ella lo movido cambia hacia el detenerse; y lo detenido, hacia el moverse.

— Parece.

—Así *lo* Uno, ya que se detiene y mueve, cambiaría hacia cualquiera de los dos, —que sólo así daría realidad a ambos. Mas al cambiar cambiaría instantáneamente; y, mientras cambia, no estaría en tiempo alguno, ni se movería entonces ni estaría detenido.

— Pues no.

— ¿No es así también respecto de los demás cambios?
157a Cuando cambie de ser a perecer, o de no ser a hacerse, está haciéndose entre ciertos movimientos y detenimientos, y entonces, ¿ni es ni no es ni hácese ni perece?

— Parece.

— Según el mismo razonamiento: al ir de uno a muchos y de muchos a uno, ni "es" uno ni "es" muchos; ni se disgrega ni se agrega. Y al ir desde lo semejante a lo desemejante, y de lo desemejante a lo semejante, no "es" ni semejante ni desemejante ni asemejado ni desasemejado; y al ir desde pe-
b queño a grande y a igual y al contrario, no "sería" ni pequeño, ni grande, ni igual, ni aumentado ni disminuido ni igualado.

— Parece que no.

— Todo esto le pasaría a *lo* Uno, "si es...".

— ¿Cómo no?

— ¿No hay que considerar qué les pasaría, correspondientemente, a los Otros, si "Uno es..."?

— Hay que considerarlo.

— Digamos pues: si "Uno es...", ¿qué ha de pasar a los-Otros de *lo* Uno?

— Digámoslo.

— Puesto que son otro que *lo* Uno, *los* Otros no es *lo* Uno, porque en tal caso no serían otro que *lo* Uno.

— Correctamente.

c — Mas *los*-Otros, no están enteramente privados de *lo* Uno, sino que de alguna manera participan de él.

— ¿De cuál?

—Que *los*-Otros de *lo* Uno es otro que él por tener partecita, porque si no tuviera partecitas, sería uno de todo en todo.

— Correctamente.

—Mas afirmamos que las partecitas son de aquello que sea un Todo.

—Lo afirmamos.

—Empero, Todo es, necesariamente, un uno resultante de muchos, del que serán partecitas las partecitas; porque cada una de las partecitas tiene que ser partecita no de muchos, sino de un Todo.

—¿Cómo así?

—Si fuera partecita de muchos, entre los que ella estu-
d viera, sería partecita de sí misma, lo que es imposible; y lo sería de "cada una" de las demás, ya que lo es de todas; porque si no es partecita de uno de ellos, lo será de los demás, a excepción de él; y así no será partecita de "cada uno". Mas, no siendo partecita de "cada uno", no lo será de ninguno de los muchos. No siendo algo de ninguno de todos estos, ya que es nada de ninguno, sería imposible fuera partecita y otra cosa cualquiera.

—Así parece, por cierto.

—Así que la partecita no es partecita ni de los muchos
e ni de todos. Mas lo es de una cierta idea y de un cierto uno que llamamos "todo", engendrado cual unidad perfecta resultante de todos ellos, precisamente. De él, la partecita sería partecita.

—De todo en todo es así.

—Si, pues, *los*-Otros tienen partecitas, participarían de tal Todo-y-de-Uno.

—Ciertamente.

—Luego, por ser *Lo* Uno un Todo perfecto, poseedor de partecitas, es necesario que sean éstas lo otro de *Lo* Uno.

—Necesariamente.

—Y por cierto que de cada partecita vale el mismo razonamiento, porque cada una tiene que participar de *lo* Uno.
158a Porque, si cada una de ellas es partecita, eso de "cada uno" indica unidad: algo separado de los demás, pero siéndolo "de por sí", si es que ha de ser "cada uno".

—Correctamente.

—Mas, para participar de *lo* Uno, es claro que hay que estar siendo algo diverso de Uno, porque, si no, no sería "participar" sino "sería" *lo* Uno mismo. Ahora bien: "ser" Uno es imposible para todo menos para *lo* Uno mismo.

—Imposible.

—Empero, le es necesario al Todo y a la partecita participar de *lo* Uno, porque el Todo ha de ser uno del que las partecitas serán partecitas. Mas, a su vez, cada uno es una partecita del Todo, en cuanto partecita del Todo.

—Así es.

b —Mas los participantes de *lo* Uno, ¿participarán de él, aun siendo diversos de él?

—Pero, ¿cómo no?

—Los diversos de *lo* Uno serían muchos, porque si los otros de Lo Uno no fueran ni Uno ni más de uno, serían nada.

—Pues lo serían.

—Ya que los participantes de *Lo* Uno-Todo y los de lo Uno-partecita son más que uno, ¿no será necesario ya que sean infinitos en multitud esos mismos que participan de *Lo* Uno?

—¿De qué manera?

—Veámoslo si de ésta: cuando comparten lo Uno; ¿lo comparten entonces no siendo ellos ni unos, ni siendo unos por participación de *Lo* Uno?

—Es claro que así es.

c —¿Así que siendo multitud, en la que no está siendo *Lo* Uno?

—Multitud, sin duda.

—Pues bien: si quisiéramos sacar de ellos por el pensamiento algo: lo más pequeño que seamos capaces de pensar, ¿no será necesario que lo sacado, puesto que no participa de *Lo* Uno, sea multitud y no uno?

—Necesariamente.

—Según esto, pues, considerando siempre esa naturaleza, tan diversa de la del eidos, considerándola a ella "en cuanto ella misma", ¿no será todo lo que de ella veamos ilimitado en multitud?

—De todo en todo así es.

—Mas, apenas cada partecita se haga partecita, adquiere d límite una partecita respecto de otra y respecto del Todo, y el Todo respecto de las partecitas.

—Así es en efecto.

—Sobreviéneles, pues, a los otros, al parecer, por comunicar con *Lo* Uno y consigo mismos, el hacerse en sí mismos

algo diverso, que les aporta límite mutuo; mientras que su propia naturaleza les aporta, a ellos precisamente, ilimitación.

— Tal parece.

— Así que *los*-Otros de *Lo* Uno, como todos, y en cuanto partes, son ilimitados-y-participan del límite.

— Absolutamente.

e — ¿No serán además semejantes y desemejantes mutuamente y consigo mismos?

— ¿En qué manera?

— En cuanto que, según su naturaleza, son todos ellos ilimitados, les afectaría a todos lo mismo y de la misma manera.

— Seguramente.

— Mas en cuanto participan todos de límite, también los afectaría a todos lo mismo y de la misma manera.

— ¿Cómo no?

— Mas en cuanto les afectó lo de ser- limitados-e-ilimitados, les afectarían las mismas afecciones, aun siendo mutuamente contrarias.

159a — Sí.

— Mas los contrarios son lo que hay de más desemejante.

— Así es.

— Según, pues, cada una de tales afecciones serían semejantes ellos a sí mismos y mutuamente. Empero, según ambas también, serían mutuamente lo que hay de más contrario y desemejante.

— Pareciera.

— De esta manera los Otros serían, respecto de sí mismos y mutuamente, semejantes-y-desemejantes.

— Lo serían así.

— Y serán también idénticos-y-diversos mutuamente, y movidos-y-detenidos. Y hallaremos, sin dificultad, que pasan a los otros de lo Uno todas las afecciones contrarias, ya que quedó en claro que les pasa lo mismo.

b — Correctamente dicho.

— Así, pues; si damos esto por evidente, ¿no consideraríamos de nuevo, acerca de "lo Uno es. . .", si los Otros de lo Uno se han en esto de otra manera y no sólo de ésta?

— Ciertamente.

— Digamos, pues, volviendo al principio, si "*Lo* Uno es", ¿qué ha de pasarles a *los*-Otros de *Lo* Uno?

— Digámoslo, pues.

—¿Que *Lo* Uno esté aparte de *los*-Otros, y estén aparte
c también de *Lo* Uno *los*-Otros?

—Así es.

—No hay, pues, ya algo diverso de ellos en lo que estarían siendo *Lo* Uno y *los*-Otros.

—Pues no.

—Así que, de ninguna manera, están siendo en lo mismo *Lo* Uno y *los*-Otros.

—Parece que no.

—Luego, aparte.

—Sí.

—Mas lo verdaderamente Uno, afirmaremos, por cierto, no tiene partes.

—¿Cómo las tendría?

—Así que *Lo* Uno no estaría siendo ni Todo ni sus partes en *los*-Otros, si es que está siendo aparte de *los*-Otros, y no tiene partes.

—Pues, ¿cómo estuviera?

d —De ninguna manera, pues, participarían de *lo* Uno
los-Otros, no participando en algo de él ni según partecita ni según Todo.

—Parece que no.

—Así que *los*-Otros no son de manera alguna Uno, ni tienen en sí mismo algo de "Uno".

—Pues no.

—Y *los*-Otros no son ni siquiera muchos, porque sería uno cada uno de ellos, por ser partecita del Todo, si fueran muchos. Ahora bien: *los*-Otros de *lo* Uno no son ni uno ni muchos, ni Todo ni partecitas, puesto que en manera alguna participan de él.

—Correctamente.

—Así que *los*-Otros no "son" ni dos ni tres, ni estos "están siendo" en ellos, puesto que están privados enteramente de *lo* Uno.

e —Así es.

—*Los*-Otros no son, tampoco, ni aun ellos mismos, semejantes y desemejantes a lo Uno; ni se halla siendo en ellos semejanza y desemejanza; porque, si fueran ellos mismos semejantes-y-desemejantes, o tuvieran en sí mismos semejanza-y-desemejanza, tendrían *los*-Otros de *lo* Uno, en sí mismos, dos eidos mutuamente contrarios.

—Parece.

— Mas es imposible participe de "dos", sean lo que sean, lo que ni de "uno" participa.

— Imposible.

— Así que *los*-Otros no son ni semejantes ni desemejantes ni ambas cosas a la vez. Porque, caso de ser semejantes
160a
o desemejantes con *Lo* Uno, participarían de uno de los dos eidos. Pero, siendo ambas cosas, participarían de dos eidos contrarios, lo cual pareció claramente imposible.

— Es verdad.

— No son *los*-Otros de *lo* Uno ni idénticos ni diversos, ni movidos ni detenidos, ni engendrados ni perecibles, ni mayores ni menores ni iguales, ni afectados de nada parecido a esto, porque, si *los*-Otros soportaran ser así afectados, participarían de uno, dos, tres, de par e impar, de todo lo cual quedó en claro ser imposible participaran, privados como están
b enteramente de *Lo* Uno.

— Verdaderísimo.

— De esta manera, pues, si "Uno es", *lo* Uno es todos; y ning-uno es "uno", tanto respecto de sí mismo como de *los*-Otros por igual.

— Enteramente, pues.

— Sea; pero, si "*Lo* Uno no es...", ¿qué ha de pasar?; considerémoslo a continuación.

— Considerémoslo, pues.

— ¿Qué es esa misma suposición: "si *Lo* Uno no es?...". ¿En qué se diferencia de estotra: si *Lo* no-Uno no es?

— Se diferencian por cierto.

— ¿Se diferencian tan sólo; o son además totalmente lo
c contrario decir "si *Lo* no-Uno no es" y "si *Lo* Uno no es"?

— Es contrario totalmente.

— ¿Y qué si uno dijera: si "Grandor no es..." o "Pequeñez no es...", o cosas parecidas?, ¿no declararía que en cada caso eso de "no es" indica algo diverso?

— Enteramente.

— Así, pues, ¿no declararía también ahora que dice algo diverso de los otros casos eso de "no es", cuando hable de si "Uno no es..."; y sabemos lo que dice?

— Lo sabemos.

— Dice, pues, ante todo, algo cognoscible, y, después, algo diferente de los Otros cuando habla de "uno", añadién-

dole o eso de "ser", o esotro de "no ser", porque no menos
d se conoce de qué se dice que "no es", y que es diferente de los Otros. ¿O no es así?

—Necesariamente.

—Tratemos, pues, esto así ya desde el principio; si "Uno no es...", ¿qué ha de ser? Lo primero que ha de convenirle es, al parecer, esto: tener, él, ciencia de sí mismo —o que ni siquiera se conozca de qué se habla al decir "si Uno no es".

—Es verdad.

—Según esto, pues, convenirle también el que "los Otros son diversos de él"; o, ¿ni se diría eso de "diverso de los Otros"?

—Absolutamente.

—Además, pues, de la ciencia, le conviene Diversidad,
e porque no se habla de diversidad respecto de lo Otro, cuando se dice que "*Lo* Uno es diverso de lo Otro", sino de la de él.

—Tal parece.

—Y, por cierto, "*Lo* Uno que no está siendo" participa de lo "él" de lo "alguno", de lo "esto"; y participa en "esto", en "estos y todos los tales", porque de lo Uno no se diría ni tan sólo eso de "diverso de lo Uno", ni habría algo "en él" y "de él" ni se diría "algo", si no entraran en él ni eso de "alguno" ni eso de "otros tales".

—Correctamente.

—Así que no le es posible a lo Uno "ser", puesto que no es; mas nada impide que participe de "muchos"; le es
161a más bien necesario, puesto que *Lo* Uno, él y no otro, no es. Que, por cierto, si ni lo "uno" ni lo "él" han de no ser, sino que de otra cosa se trata, no hay de qué hablar; mas si precisamente hacen de sujetos de "no ser" él y no otro, es necesario que participe de "él" y de "otros muchos".

—Ciertamente.

—Tiene además desemejanza con *los*-Otros, porque *los*-Otros de *Lo* Uno, por ser Otros, serían de diversa clase.

—Sí.

—¿Mas lo de diversa clase no es Otro?

—¿Cómo no?

b —¿Y lo Otro no es desemejante?

—Es desemejante.

—Si, pues, son desemejantes con *Lo* Uno, es claro que lo Desemejante con lo Desemejante es desemejante.

—Es evidente.

—Habría, según esto, Desemejanza en *Lo* Uno, respecto de la cual los Otros le son desemejantes.

—Parece.

—Si tiene desemejanza con *los*-Otros, ¿no sería necesario que tenga semejanza consigo mismo?

—¿Cómo?

—Si en *Lo* Uno hay desemejanza con *Lo* Uno, no versaría el razonamiento sobre algo así como *Lo* Uno, ni la suposición sería acerca de Uno, sino sobre otra cosa distinta de uno.

—Ciertamente.

—No ha de ser, pues, así.

—No por cierto.

c —Luego es menester que *Lo* Uno tenga semejanza consigo mismo.

—Es menester.

—Y por cierto no es igual a *los*-Otros; porque, si fuese igual, "sería ya"; y además, "sería semejante a" ellos en cuanto a igualdad. Ambas cosas son imposibles, si "Uno no es".

—Imposibles son.

—Puesto que no es igual a *los*-Otros, ¿no será necesario el que los Otros no sean iguales con él?

—Será necesario.

—Mas lo no igual, ¿no es desigual?

—Sí.

—Mas lo desigual, ¿no es desigual con lo desigual?

—Pero, ¿cómo no?

d —¿Lo Uno participa, además, de Desigualdad, respecto de la cual los Otros son desiguales con él?

—Participa.

—Pero en Desigualdad entran Grandor y Pequeñez.

—Entran.

—Luego en tal Uno hay Grandor y Pequeñez.

—Parece.

—Empero, Grandor y Pequeñez distan entre sí.

—Y mucho.

—Luego hay siempre algo intermedio.

—Lo hay.

—¿Qué otra cosa puedes decirme que hay entre los dos, fuera de la igualdad?

—No, sino esa, precisamente.

—En lo que haya, pues, Grandor y Pequeñez, habrá también en él igualdad, cual algo intermedio entre ellos.

—Parece.

e —Así que, en *Lo* "Uno que no es", habría, al parecer, igualdad, Grandor y Pequeñez.

—Tal parece.

—Más aún: es preciso que, de alguna manera, participe de esencia.

—¿Cómo, pues?

—Es preciso que se comporte como decimos; que, si no se comporta así, no diríamos verdad al decir que "*Lo* Uno no es". Mas, si es verdad, es claro que decimos que está "siendo" eso. ¿O no es así?

—Así es.

—Mas, puesto que afirmamos decir verdad, nos es necesario proferir y decir que "está siendo".

—Es necesario.

162a —Al parecer, pues, *Lo* Uno es no ente; porque si no ha de ser no-ente, sino relajar de algún modo hacia no ser lo de ser, inmediatamente será ente.

—De todo en todo así es.

—Es preciso, pues, que *Lo* Uno tenga por vínculo de su no-ser el ser no ente, si es que ha de no-ser, de manera semejante a como el ente ha de tener por vínculo el no ser no ente, para, a su vez, perfectamente ser. De esta manera, pues, el ente sería máximamente ente y el no ente sería máximamente no ente, participando el ente, por un lado, de la esencia de ser ente; mas no, de la esencia de ser no ente, si ha de perfectamente "ser". Mas participando el no-
b ente no esencia de la de no ser no ente; mas sí, de la esencia de no ser ente, si también el no ente ha, a su vez, perfectamente no ser.

—Verdaderísimo.

—Así, pues, ya que lo de no ser con-és con el ente; y lo de ser con-és con el no ente, también en *Lo* Uno, ya que no es, es necesario que para no ser consea con el ser.

—Necesariamente.

—Y aun la esencia se aparece en *Lo* Uno, si no es.

—Se aparece.

—Así que también la no esencia, ya que no es.
—¿Cómo no?
—¿Es posible que lo que está siendo así no esté siendo de tal manera, a no ser cambiando tal estado?
—No es posible.

c *—Todo, pues, lo que esté así y no esté así, indica cambio.*
—¿Cómo no?
—Mas cambio es movimiento; o, ¿qué afirmaremos es?
—Movimiento.
—Mas, ¿no se nos mostró *Lo* Uno siendo-y-no siendo?
—Sí.
—Luego se nos manifiesta estando así-y-no así.
—Parece.
—También *Lo* Uno que no está siendo se nos manifestó movido, ya que está cambiando aun de "ser" a "no ser".
—Parece.
—Empero, si no está en ninguno de los entes —y no lo está, puesto que no es —no se trasladaría de aquí para allá.
—Pues, ¿cómo?
—No se movería, pues, por eso de cambiar.
—Pues no.

d —Ni rotaría en el mismo lugar, ya que por parte alguna se toca con lo Mismo, pues lo Mismo es ente. Empero, lo no ente es imposible que esté en alguno de los entes.
—Es imposible.
—Según esto *Lo* Uno, no siendo ente, no podría rotar en aquello en que no está.
—Pues no.
—Ni *Lo* Uno ente ni lo ente se altera en algo a sí mismo, porque el razonamiento no versaría entonces sobre *Lo* Uno, puesto que se alteraría a sí mismo, sino, sobre otra cosa.
—Correctamente.
—Mas si ni se altera ni rota en lo mismo ni cambia, ¿de qué modo se movería aun?
—¿De cual?

e —Empero, lo inmoble guarda, por necesidad, reposo; mas lo que reposa está detenido.
—Necesariamente.

—Así que, al parecer, *Lo* Uno que no está siendo está detenido-y-movido.

—Tal parece.

—Mas, puesto que se mueve, grandemente necesario le es alterarse, ya que muévase hacia donde sea, en esa misma
163a medida ya no estará siendo como estaba, sino de otra manera.

—Así es.

—Así que *Lo* Uno está movido-y-se altera.

—Sí.

—Mas si no se moviera de manera alguna, de ninguna se alteraría.

—Pues no.

—En cuanto, pues, *Lo* Uno que no está siendo se mueve, se altera; mas, en cuanto no se mueve, no se altera.

—Pues no.

—Luego *Lo* Uno que no está siendo se altera-y-no se altera.

—Parece.

—Empero, ¿no es necesario el que lo alterado se haga
b diverso o deshacerse antes de su primer estado? Mas lo que no se altera, necesariamente ni se hace ni se deshace.

—Necesariamente.

—Así que *Lo* Uno que no está siendo, al alterarse, se hace-y-se deshace; mas, al no alterarse, no se hace ni se deshace; y de esta manera *Lo* Uno que no está siendo se hace-y-se deshace-y-ni se hace ni se deshace.

—Pues no.

—De nuevo: volvamos al principio y veamos si nos parece lo mismo que ahora o diverso.

—Hagámoslo así.

c —Si "*Lo* Uno no es...", ¿qué le pasará?, —decimos.

—Sí.

—Cuando decimos eso de "no es", ¿qué otra cosa indica eso sino ausencia de esencia en aquel de que afirmamos no ser?

—No otra cosa.

—Cuando decimos de algo que "no es", ¿cómo decimos que no es, y cómo que es? ¿Eso de "no es", dicho sencillamente, no indica que lo que no es ni de ningún modo ni en ningún caso ni de ninguna manera es ni participa de entidad?

—Sencillísimamente, así es.

—Así que "lo que no es" no podría ser, ni de ninguna otra manera participar de esencia.

—Pues no.

d —Mas hacerse y deshacerse, ¿qué otra cosa eran sino, en un caso, compartir esencia; y, en otro, desecharla?

—Ninguna otra.

—Mas lo que no conés con algo, ni lo tomaría ni lo desecharía.

—¿Cómo fuera?

—Así que a *Lo* Uno, puesto que de modo alguno es, no habrá ni que meterle ni que sacarle ni hacerle de manera alguna compartir esencia.

—Parece.

—Ni se deshace, pues, *Lo* Uno que no es, ni se hace, ya que en manera alguna participa de esencia.

—Parece que no.

e —Ni se altera de modo alguno, que, en tal caso, pasándole eso se haría y se desharía.

—Es verdad.

—Mas si no se altera, ¿no será necesario el que no se mueva?

—Necesario.

—Y tampoco afirmaremos que lo que en modo alguno es esté detenido; pues lo detenido es preciso que esté siempre en un cierto y mismo algo.

—En lo mismo, pues, ¿cómo no?

—Según esto digamos, una vez más, que lo que no es ni se detiene ni se mueve.

—Pues no.

—Aún más: nada de los entes es de él, pues, participando de ellos, participaría de entidad.

—Es evidente.

164a —No tiene, pues, en sí ni Grandor ni Pequeñez ni Igualdad.

—Pues no.

—Ni tendría en sí Semejanza ni Desemejanza ni respecto de sí mismo ni respecto de los Otros.

—Parece que no.

—Pues bien: ¿habrá manera de que le sean algo *los-*Otros, si nada ha de serle propio?

—No hay modo.

—Luego *los*-Otros no le son ni semejantes ni desemejantes ni idénticos ni diversos.

—Pues no.

—Ahora bien: ¿serán algo para *El* no ente lo "de él" o "en él", lo de "algo", lo de "esto", lo de "éste", lo de "otro" o lo de "entonces" o "después", o "ahora", o "cien-
b cia", "opinión", "razonamiento", "nombre" u otra cosa cualquiera de los entes?

—No lo serán.

—Así que *lo* Uno que no es no tiene nada en modo alguno.

—Parece, según esto, que nada, de ninguna manera, tiene.

—Digamos una vez más: si "Uno no es", ¿qué ha de pasarles a *los*-Otros?

—Digámoslo, pues.

—Han de ser otros, porque, si no son ni siquiera otros, no se hablaría de *los*-Otros.

—Así es.

—Mas si de *los*-Otros habla el razonamiento, *los*-Otros son diversos. ¿O es que no denominas con *lo* mismo a lo Otro y a lo Diverso?

—Yo, sí.

c —Afirmamos que lo Diverso es diverso de lo Diverso, ¿y que lo Otro es otro de lo Otro?

—Sí.

—Así que en los Otros, si han de ser otros, hay algo por lo que son otros.

—Necesariamente.

—¿Qué sería eso?, no serán otros de *Lo* Uno, porque *Lo* Uno no es.

—Pues no.

—Luego eso es algo de entre ellos, porque esto todavía les queda, o, si no, serían otros que nada.

—Correctamente.

—Son, pues, cada uno otro de los demás según multitud, porque no podrían serlo según Uno, no siendo lo Uno. Empero, cada porción de ellos es ilimitada, aun cuando
d uno tome lo que cree más pequeño; cual, en el sueño, un ensueño parece, de repente, ser muchos en vez del que se

creía uno; y, en lugar de pequeñísimo, parece grandísimo, respecto de sus trocitos.

—Correctísimamente.

—De tales porciones, pues, los otros son mutuamente otros, si son otros respecto de "Uno que no es".

—Exactamente.

—Habrá, según esto, muchas porciones, cada una parecerá ser una, no siéndolo, ya que Uno no será.

—Así es.

e —Y parecerá que hay número de ellos, si cada uno es uno, por ser muchos.

—Ciertamente.

—Y que haya, entre ellos, unos que sean pares y otros impares, lo parecerá; mas no con verdad, ya que Uno no será.

—Pues no.

—Y afirmaremos que, entre ellos, hay algo pequeñísimo; mas parecerá ser mucho y grande respecto de cada uno de los muchos, por ser pequeños.

—¿Cómo no?

165a —Y cada una de tales porciones será tenida por igual a los muchos pequeños, porque no parecerá pasar de lo mayor a lo pequeño, sin que antes parezca recorrer lo intermedio, lo cual sería una igualdad fantasmagórica.

—Verosímilmente.

—Según esto cada porción tendría límite respecto de otra, aunque, respecto de sí misma, no tiene principio, ni límite ni medio.

—¿Cómo así?

—Porque cuando, por el pensamiento, admita uno que esté siendo alguno de ésos, antes del principio aparecerá
b siempre otro principio; después del final, otro final preterido; y en el medio, otros términos más intermediarios que el medio; empero, más pequeños, por no ser posible captar cada uno de ellos como uno, puesto que lo Uno no existe.

—Verdaderísimo.

—Creo, pues, que todo ente, aprehendido por el pensamiento, necesariamente se desmenuza al partirlo, porque, al captarlo, se captaría siempre una porción sin unidad.

—Del todo así es.

—Según esto, pues, necesariamente parece vagamente uno a quien de lejos lo mire; mas, de cerca y a mente aguda,

μὲν οὖν. — Οὐκοῦν καὶ τοὺς αὐτοὺς καὶ ἑτέρους ἀλλήλων,
καὶ ἁπτομένους καὶ χωρὶς ἑαυτῶν, καὶ κινουμένους πάσας
κινήσεις καὶ ἑστῶτας πάντῃ, καὶ γιγνομένους καὶ ἀπολλυ-
μένους καὶ μηδέτερα, καὶ πάντα που τὰ τοιαῦτα, ἃ διελ-
θεῖν εὐπετὲς ἡμῖν ἤδη, εἰ ἑνὸς μὴ ὄντος πολλά ἐστιν. — e
Ἀληθέστατα μὲν οὖν.

Ἔτι δὴ ἅπαξ ἐλθόντες πάλιν ἐπὶ τὴν ἀρχὴν εἴπωμεν,
ἓν εἰ μὴ ἔστι, τἆλλα δὲ τοῦ ἑνός, τί χρὴ εἶναι. — Εἴπω-
μεν γὰρ οὖν. — Οὐκοῦν ἓν μὲν οὐκ ἔσται τἆλλα. — Πῶς
γάρ; — Οὐδὲ μὴν πολλά γε· ἐν γὰρ πολλοῖς οὖσιν ἐνείη
ἂν καὶ ἕν. Εἰ γὰρ μηδὲν αὐτῶν ἐστιν ἕν, ἅπαντα οὐδέν
ἐστιν, ὥστε οὐδ᾽ ἂν πολλὰ εἴη. — Ἀληθῆ. — Μὴ ἐνόντος
δὲ ἑνὸς ἐν τοῖς ἄλλοις, οὔτε πολλὰ οὔτε ἕν ἐστι τἆλλα. —
Οὐ γάρ. — Οὐδέ γε φαίνεται ἓν οὐδὲ πολλά. — Τί δή; — 166 a
Ὅτι τἆλλα τῶν μὴ ὄντων οὐδενὶ οὐδαμῇ οὐδαμῶς οὐδεμίαν
κοινωνίαν ἔχει, οὐδέ τι τῶν μὴ ὄντων παρὰ τῶν ἄλλων τῳ
ἐστιν· οὐδὲν γὰρ μέρος ἐστὶ τοῖς μὴ οὖσιν. — Ἀληθῆ. —
Οὐδ᾽ ἄρα δόξα τοῦ μὴ ὄντος παρὰ τοῖς ἄλλοις ἐστὶν οὐδέ
τι φάντασμα, οὐδὲ δοξάζεται οὐδαμῇ οὐδαμῶς τὸ μὴ ὂν
ὑπὸ τῶν ἄλλων. — Οὐ γὰρ οὖν. — Ἓν ἄρα εἰ μὴ ἔστιν,
οὐδὲ δοξάζεταί τι τῶν ἄλλων ἓν εἶναι οὐδὲ πολλά· ἄνευ b
γὰρ ἑνὸς πολλὰ δοξάσαι ἀδύνατον. — Ἀδύνατον γάρ. —
Ἓν ἄρα εἰ μὴ ἔστι, τἆλλα οὔτε ἔστιν οὔτε δοξάζεται ἓν
οὐδὲ πολλά. — Οὐκ ἔοικεν. — Οὐδ᾽ ἄρα ὅμοια οὐδὲ ἀνό-
μοια. — Οὐ γάρ. — Οὐδὲ μὴν τὰ αὐτά γε οὐδ᾽ ἕτερα, οὐδὲ
ἁπτόμενα οὐδὲ χωρίς, οὐδὲ ἄλλα ὅσα ἐν τοῖς πρόσθεν

d 5 ἑτέρους : -ων Y ‖ **d** 7 πάντῃ B, Procl. suppl. : -αχῇ TYW ‖ **e** 1 ἤδη ἡμῖν B ‖ **e** 3 πάλιν om. T ‖ **e** 4 τἆλλα : ἄλλα T ‖ **e** 6 ἐνείη edd. : ἓν εἴη BW, Procl. suppl. com. 1313,16 εἴη TY ‖ **e** 7 καί : τὸ Procl. suppl. com. ‖ **166 a** 3 οὐδέ τι : οὐδ᾽ ἔτι B ‖ τῳ : τῷ W ‖ **a** 4 οὐδὲν : οὐδὲ Y Dam. 321, 1 ‖ **a** 5 οὐδὲ... **a** 6 δοξάζεται in marg. habet W ‖ **a** 7 ὑπὸ : ἐπὶ Schleiermacher sed uide Procl. suppl. com. 1314,1 Dam. 321,23-28 ‖ **b** 1 οὐδὲ δοξάζεται : οὔτε- T ‖ **b** 4 οὐδὲ πολλά : οὔτε- W, Dam. 320, 12 ‖ **b** 5 αὐτά γε : γε αὐτά γε Y ‖ **b** 6 ἄλλα : τἆλλα T.

c ha de parecer cada uno ilimitado en multitud, ya que está privado de unidad, porque *Lo* Uno no es.

—Necesarísimo.

—Así que cada uno de los otros ha de parecer ilimitado y teniendo límite, uno y muchos, si "Uno no es", y los otros son lo otro de *Lo* Uno.

—Es preciso.

—¿Y no parecerá que son semejantes y desemejantes?

—¿De qué manera?

—Cual dibujo en sombras que, al distante, le pasa el parecerle uno, idéntico y ser semejantes todas las apariencias.

—Así del todo es.

d —Mas, al que se acerca, muchas y diversas y diversiformes respecto de lo que aparece a aquel otro, y desemejantes consigo mismas.

—Así es.

—Así que necesariamente las porciones han de parecer semejantes y desemejantes ellas consigo mismas y unas de otras.

—Así del todo es.

—Así que también idénticas y diversas mutuamente, en contacto y fuera de sí mismas, y movidas según toda clase de movimiento, y detenidas de todas maneras, y hechas y desechas, y nada de todo ello; y todo lo que nos fuera ya

e fácil recorrer, si, por no estar siendo Lo Uno, son muchas.

—Verdaderísimo.

—Aun una vez más. Volviendo al principio, digamos: si "Lo Uno no es...", "mas los otros son lo otro de *Lo* Uno", ¿qué han de ser?

—Digámoslo.

—*Los*-Otros, por cierto, no serán uno.

—¿Cómo lo fueran?

—Mas, por cierto, tampoco muchos; porque, en siendo muchos, estaría en ellos también Uno; porque si ni uno de ellos es uno, todos son ninguno, de modo que ni siquiera serían muchos.

—Es verdad.

—No estando, pues, Uno en los muchos, *los*-Otros no serían ni muchos ni uno.

—Pues no.

—Ni siquiera parecerán ser uno ni muchos.

166a —¿Cómo así?

—Porque *los*-Otros no tienen con ninguno de los que no son comunidad ninguna de ninguna clase y de ninguna manera; ni nada de los que no son se halla siendo en alguno de los otros, porque en los que no son no hay parte alguna.

—Es verdad.

—Ni hay en *los*-Otros ni opinión ni imaginería alguna de lo que no es, ni se opinará por *los*-Otros de ninguna manera ni nunca acerca de lo que no es.

—Pues no.

—Si, pues, "*Lo* Uno no es", nada de *los*-Otros parecerá
b ser ni uno ni muchos, porque, sin Uno, es imposible concebir muchos.

—Imposible.

—Si, pues, "Uno no es...", *los*-Otros ni son ni parecen ni uno ni muchos.

—Parece que no.

—Ni que sean semejantes ni desemejantes.

—Pues no.

—Ni que sean idénticos ni diversos, ni en contacto ni fuera; ni de todo eso que, anteriormente, recorriéndolo, *los*-Otros nos "parecieron" ser; de ello, *los*-Otros... ni lo son ni lo parecen, si "Uno no es...".

—Es verdad.

c —Así que, en resumen, si dijéramos que, si "*Lo* Uno no es...", nada es..., ¿no lo diríamos correctamente?

—De todo en todo sí.

—Digamos, pues, esto; y que, al parecer, tanto que Uno sea como que no sea, *él* y *los*-Otros, tanto respecto de sí mismos como mutuamente, todos y de todas maneras son-y-no son, parecen-y-no-parecen.

—Verdaderísimo.

NOTAS AL PARMENIDES

I

Diálogo de Sócrates con Zenón y Parménides

126 c.

"Sabe de memoria", ἀπομνημονεύει. Adviértase la amplitud y seguridad de la memoria tanto de Antifonte como de Pitodoro, —tanto más de admirar cuanto se trataba de un diálogo largo y complicadísimo de conceptos y palabras. Se pudo, pues, transmitir de memoria desde 449 a 369. No juzguemos, pues, nosotros de este punto según la potencia de nuestras memorias. Tomamos aquí, en serio, en real, el que tal diálogo pasó entre Sócrates, Zenón, Parménides, y entre Parménides y Aristóteles.

Además de los "poemas" (ποιήματα) menciona Sócrates a Parménides lo "escrito" (τῷ συγγράμματι, 128 a). En este diálogo lo que dice Parménides habría de incluirse entre sus obras "en prosa" y contarse entre "Fragmentos de Presocráticos", junto a sus poemas, —palabra ambigua: obras (ποίημα) en verso y obras (ποιήματα) en prosa, —diálogo (τοὺς λόγους, διελέχθησαν).

127 b.

"bello-y-bueno" de ver. Para valorar esta frase "hecha", véase Cl. I.3.

127 c.

"se los leyó", ἀνα-γιγνώσκομεν; literalmente "se los dio a conocer" (γιγνώσκειν); realmente, para los griegos de entonces, "leer" (nuestro leer) era un re (ἀνὰ) conocer, es decir: conocer una vez más —a través de signos: palabras leídas u oídas— el asunto, la realidad de que habla o lee —actitud ontológica, compromiso ontológico se dice ahora— sin detenerse en los signos -hablados o escritos; a pesar de ellos —de oírlos (con orejas) o leerlos (con ojos)— se piensa, está viendo mentalmente, lo mismo. Se está re-conociendo. Nada de separar sentido de significado. Palabras en función remitente o transmitente actual y activa a realidad (Cl. IV. 1, 2, 3).

127 e.

"los entes", τὰ ὄντα. Para el significado de ὄν, ὄντα, véase Cl. IV. 3. En vez de las palabras vulgares "seres, cosas" que fueran, en otros contextos, o adecuadas o tolerables, se emplea aquí la no usual y técnica de "ente", —inclusive por inmediato parentesco lingüístico; además, y sobre todo, Parménides la va a usar, y había usado en el Poema, en sentido técnico, rigurosamente onto-lógico. Igual Zenón en su "escrito" (τῶν γραμμάτων).

Recuérdese que ὄν, ὄντα eran aún novedades; palabras (y frases) en "estreno" de significado. Es verdad lo que afirma Sócrates: que Zenón —al decir "que los entes no son muchos", que "ente no es un plural"— tiene que pelearse (διὰ-μάχεσθαι) con y contra "todo lo que se dice" (o ha dicho: παρὰ πάντα τὰ λεγόμενα): que las cosas son un plural, una multitud, —aquí, en lenguaje vulgar, en lo que "se dice" y "ha dicho"; ὄντα es cosas, seres. Zenón estrena —y le cuesta imponer— el sentido nuevo de "ente" (ὄν, ὄντα).

128 d.

"Amante-de-pelear", φιλο-νικία; amante-de-vencer, de ganar a toda costa. Las palabras compuestas φιλό-σοφος (amante-de-saber), φιλο-κερδές (amante-de-ganancia), φιλό-τιμος (amante-de-honra), etc., estaban estrenándose; eran "estrenos". Sócrates no se llama a sí mismo filó-sofo, sino "filosofante" (φιλοσοφοῦντα με δεῖ ζῆν, *Apología*, 28 c). Le era un deber y necesidad (δεῖ) vivir filosofando, o de filosofante, y ejercitándose (poniéndose a prueba, ἐξετάζοντα) a sí mismo y a los demás *(ibid.)*. En este diálogo, de bien joven, ya lo intenta al principio con Zenón y Parménides; mas se convence por experiencia, y después de su fracaso —y por consejo, instrucción y ejemplo de Parménides— de que debe continuar de filosofante, de seipsi-ejercitador, —pero ya, en adelante, con método. (135 d, e; 136 a).

128 e.

Un eidos "en cuanto él mismo", αὐτὸ καθ' αὑτό. Sobre el valor ontológico de eidos y de este refuerzo, véase Cl. III.1; II.2; IV.1, 2, 3.

Tales frases están "estrenándose".

129 a.

Semejanza, Desemejanza, Pluralidad... La mayúscula inicial suple el artículo que tiene aquí, ante tales nombres (de eídoses), fuerza de demostrativo (de éste, ésta, esto). "La semejanza"... nos sonaría como un abstracto. El refuerzo "ella en cuanto ella misma" indica que se trata de un demostrativo, de algo señalable, propiamente visible de suyo, de algo que está siendo firme en sí mismo, que, además de *es*, es él (o ella) *mismo*, en cuanto mismo. Inclusive "éste" (ésta, esto) no serían fieles a la fuerza del refuerzo por mismidad. Por ello preferimos la mayúscula inicial: sorprende,

y hace pensar en algo extraño para nosotros. El griego filosofante notó que ὅ, ἥ, τὸ no expresaban bastante el carácter y estado de eidos que tenían, o creían ver (βλέπειν) en "Semejanza"... "Pluralidad"...

Tal vez un énfasis (vocal) supliera tal falla del uso corriente del (llamado por nosotros) "artículo", y aun "demostrativo".

Las palabras (corrientes) de eidos, idea, eídolon las pronunciarían Parménides, Zenón, Sócrates con énfasis al "estrenarlas" en su valor técnico.

Sobre palabras "acorde" véase Cl. I.

129 c.
"género y eídoses". Cf. Cl. III.1.

130 d.
"No obstante, esas cosas" —Barro, Pelo, Porquería— "tal cual las vemos" (ὁρῶμεν, con ojos) "son tal cual reales" (τοιαῦτα εἶναι). La traducción supone dos cosas: a) que el ταῦτα se refiere a las cosas últimamente dichas —barro, pelo...— tratadas con manos y ojos, y no a cosas en general; b) estas cosas, así tratadas, son reales (están siendo, εἶναι, Cl. IV.3) tal cual las vemos o tratamos con manos y ojos. No son, pues, imitaciones, semejas o sombras de (su) eidos, que sería la realidad de verdad de ellas. La fraseología de Sócrates es, aún, imprecisa. Tenía unos veinte años, y estaba aprendiendo. El barro, pelo, porquería que tratamos, son realmente tal cual los vemos, manejamos. Teniendo esto presente, y recordando el οἴων de 130 d, en el texto siguiente habría que leer ἀλλὰ ταῦτα μέν γε οἷαπερ y no ὁρῶμεν τοιαῦτα καὶ εἶναι. El sentido es, más o menos, el mismo.

131 c, d.
Si partes Grandor (G) entre muchas cosas grandes (m_1, m_2, m_n...), cada una será grande —$g_1(m_1)$, $g_2(m_2)$...— por una parte más pequeña que Grandor, —$g_1<G$, $g_2<G$, $g_3<G$... Luego G queda dividido en g_1, g_2, g_3...; será aún uno? —καὶ ἔτι ἓν ἔσται· Y si G no se ha dividido o repartido, g_1, g_2 g_3... no tienen sentido; y, por tanto, carecen de él, y de realidad, $g_1(m_1)$, $g_2(m_2)$...

Respecto de Igual (I). Si vale $i_1(m_1)$, $i_2(m_2)$...; y vale $m_1 \neq m_2 \neq m_3$, vale también $i_1(m_1) \neq i_2(m_2)$... e $i_1<I$, $i_2<I... \neq I$..., etc., $i_1 \neq I$, $i_2 \neq I$... ¿A qué serán iguales $i_1(m_1)$, $i_2(m_2)$...?, ya que $i_1 \neq I$, $i_2 \neq I$..., $i_1<I$, $i_2<I$...

Respecto de Pequeño (P). Si vale $p_1(m_1)$, $p_2(m_2)$...; pasa que, si vale $m_1 \neq m_2 \neq m_3$..., valen $p_1 \neq p_2 \neq p_3$... y $p_1<P$, $p_2<P$... o Pequeño será mayor que p_1, p_2, p_3... Luego $P-p_1$, $P-p_2$... son diferencias positivas.

$P - p_1 = p'$, $P - p_2 = p''$, etc. "Si a algo (m) se añade (προστεθῇ) lo restado (p' p''...), resultará más pequeño; y no, mayor que antes". Adviértase que Pequeño (lo Pequeño, τὸ Σμικρόν) "empequeñece", —así como Grandor "engrandece"; Igual, "iguala"... Los eídoses (Grandor, Pequeño, Igual...) no son lo mismo que algo grande, algo pequeño... Algo pequeño, añadido a algo, lo engranda; mas la Pequeñez lo empequeñece. Algo grande (una parte o porción de algo grande) añadido a algo grande lo agranda. Mas una parte de Grandor, añadida a algo grande lo empequeñece, etc.

En todo esto distíngase cuidadosamente entre eidos y algo que de ellos participe. La matemática ordinaria —la que "tratamos manualmente", μεταχειριξόμεθα— se trata con cosas: con "algo" concreto y de sus relaciones (suma, resta...) entre ellas; mas no de sus referencias con los eídoses (respectivos). Esta relación es "eidético-dialéctica", propia de una matemática eidético-dialéctica. Parménides da de ella algunas muestras que se le hacen al jovencito Sócrates, irracionales, imposibles.

Este primer punto entra dentro de una explicación de "participación" (μέθεξις, μετάλειψις) según la relación "partes-todo" (μέρος, ὅλον).

Parménides acepta que tal enfoque lleve a "irracional" e "imposible". Y pasa a un tema conexo.

132 a.

Léase Cl. III.1. para la conexión entre eidos e idea. Parménides ejemplifica con Grandor.

El alma puede dar una mirada (ἴδῃς) de conjunto (ἐπὶ πάντα) a Grandor-y-cosas grandes. No se trata, como anteriormente, de la relación de Grandor y cosas grandes, formando un bloque participantes-y-Participado. Ahora, parecidamente en eso de bloque (ἐπὶ πάντα) van a entrar $G\text{-}g_1(m_1)$, $g_2(m_2)$... y "alma", —mirada del alma a su conjunto. El bloque anterior era de ellas entre sí, —de $G\text{-}g_i(m_i)$, $i=1, 2, 3$... Ahora tal bloque es "mirado".

Mira a $[G\text{-}g_i(m_i)]$, dice Parménides a Sócrates. ¿No se te aparecerá, una vez más, un cierto Grande que haga que, necesariamente todo ello —G y $g_i(m_i)$— aparezca grande?

"Parece" —dice Sócrates. Y Parménides aprieta más para que eso de "parece" (ἔοικεν) pase a cierto. "Luego re-aparecerá (ἀνα-φανήσεται) un eidos de Grandor frente a $[G$ y $g_i(m_i)]$; y sobre todos ellos otro diverso (ἕτερον), por el que todos ellos serán grandes; y ya no te será único (ἕν) cada uno de los eídoses, sino serán ilimitados en multitud".

Consideremos la serie de eídoses de un eidos; aquí 1º) $g_i(m_i) \rightarrow G'$; G' es único; el bloque de participantes-y-Participado $[g_i(m_i) \rightarrow G']$ queda

cerrado entre ellos. 2º) $[g_i(m_i) \to G']$, mirado por el alma, es decir: el ser afectado por la relación "cognoscente-conocido" (C) hace aparecer un nuevo eidos, G″, que no es G′. Es, dice sutilmente Parménides, "un cierto Grande" (ἕν τὶ μέγα). G′ era Grandor, lo Grande (sin más, sencillamente). Este nuevo eidos (dentro de la clase, digámoslo así, de "grandor") hará aparecer, ante el alma mirante, a G′ y $g_i(m_i)$ cual "grandor" con un tipo superior, aunque conexo, de Grandor. Escribamos $C'[g_i(m_i) \to G'] \to G''$. 3º) De nuevo, o una vez más (αὖ), si el alma mira, afectando a $[C'[g_i(m_i) \to G'] \to G'']$ con la relación englobante de "conocedor-conocido", re-aparecerá otro eidos de Grandor; el G‴; y así ilimitadamente (ἄ-πειρον) en cuanto a multitud.

Tenemos $[C''[C'[g_i(m_i) \to G'] \to G''] \to G''']$...

Grandor (G, eidos, único) resulta —por virtud del conocimiento (C) y de sus actos escalonados C′, C″, C‴...— ser G″ G‴, G^{IV}... ilimitadamente. Lo único se ha transformado en multitud; lo uno, en muchos, —dentro del mismo género o clase.

Ante tal irrupción de lo ilimitado, Sócrates, como buen griego (Cl. I. 4. 5), retrocede hacia el alma, como se va a ver o a leer.

Dos advertencias: 1) Mirar (conocer del alma, ἴδῃς) es "eficiente"; hace que aparezca, reaparezca... en lo conocido algo nuevo, —G″, G‴, G^{IV}... Conocer es relación real, productora de novedad global en que el conocedor queda englobado. Cada acto suyo sobre el bloque englobante-y-seipsienglobante hace aparecer un bloque englobante superior. Esto es tomar el conocimiento del alma —y al alma— en serio, en real. 2) En lugar de eidos —aquí el de Grandor (G)— ponga el lector "actual" la palabra "clase"; y en lugar de $g_1(m_1)$, $g_2(m_2)$, $g_3(m_3)$... —o, en general, $g_i(m_i)$, $i = 1, 2, 3, 4$...— ponga —"elementos" (K), clase C. $g_i(m_i) \in G$.

Y considere la serie siguiente, análoga a la anterior.

$$K', C'; [K', C'] \to C''; [(K', C'), C''] \to C''' \ldots$$

Elementos K, Clase (de tales elementos) C′: Elementos [K′, C′], C″; clase de estos elementos, C‴, —ilimitadamente.

La palabra ἄπειρον es aquí palabra "acorde" (Cl. I) en que resuenan a la vez y acordemente las significaciones de in-determinado (vago), in-definido, in-finito, —que posteriormente se separarán o se intentará separar.

Los problemas actuales sobre las relaciones entre elementos y clase (de ellos) en teoría de los conjuntos y lógica de clases se hallan ya planteados hace 25 siglos. Veamos la solución del jovencito Sócrates espantado por tal

pujante pululamiento de eídoses de "un" eidos, —cualquiera: Grandor, Pequeñez... Espanto, reacción bien griega.

132 b, c.

Solución: "que cada uno de estos eídoses (g″, g‴...) no sea, sino un pensamiento (νόημα) sobre ellos". Advirtamos, primero, que Sócrates se refiere a los eídoses G″, G‴, G^{IV}... que son eídoses del eidos primitivo G, surgidos por una cierta mirada del alma. Sócrates habla de estos eídoses —aquí τῶν (εἴδων) tiene fuerza de demostrativo, reforzada por el τούτων que sigue; no habla de G′, que surge de la función o relación de participación entre G y $g_1(m_1)$, $g_2(m_2)$... Función independiente, de suyo, del alma y sus actos, propia de un eidos en cuanto idea (Cl. III.1). Porque cree el jovencito Sócrates que para pensamiento (αὐτῷ, νόημα, en singular las dos palabras) el lugar apropiado (προσήκῃ) de engendrarse es el alma; cree que se evade de la dificultad del pululamiento desenfrenado de eídoses del tipo G″, G‴... el notar que su "pensamiento", y que, por tanto, su pululamiento al "in-finito", o "in-definido" pasa en el alma, si ésta se mete a mirar tales conjuntos de conjuntos (2º, 3º...). De ser así, de faltar tal intervención del alma, del pensamiento, "cada eidos" vgr. G) "sería 'uno', y no pasaría lo que se acaba de decir".

Pero, advierte Parménides, el viejo, al cándido jovencito filosofante: "cada uno de los pensamientos es 'uno' (ἕν); ¿mas pensamiento es pensamiento de nada, de cosa alguna" (οὐδενός)?

No hacía falta el que Parménides le recordara versos de su Poema, cual

οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν
εὑρήσεις τὸ νοεῖν. οὐδὲν γὰρ ἤ ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος

(D. K. 8. 35 - 37)

"No hallarás al pensar sin el ente en que se ha expresado (πε-φατισμένον; del que se ha estado hablando), porque nada es o será algo sin el ente...".

Bastaba, pues, con una alusión. Por eso Sócrates responde es "imposible" el que pensamiento sea pensamiento de nada; de algo no-ente. Pensamiento es pensamiento de "ente" (ὄντος): de Algo que está siendo (algo determinado; aquí, un eidos) (Cl. IV.3) y está siendo pensado por 'un' pensamiento (es νοούμενον) que por pensar sobre todos (los participantes de un eidos: del eidos pensado, vgr. Grandor, Pequeñez...) con un pensar que piensa (νόημα νοεῖ) tal eidos, éste actúa de idea, —de idea que es 'una' (μία) cual lo es (su) eidos. Por pensar tal pensamiento algo sobre todos (ἐπὶ πᾶσιν), sobre algo que es lo mismo en todos (ὄν τὸ αὐτὸ ἐπὶ πᾶσιν), es un eidos. Y no se ha evadido la dificultad, sino repetido la misma. Ha

surgido otro eidos por cada acto de pensar (νοεῖ) con pensamiento (νόημα) de algo real (ὄν) en cuanto pensado (νοούμενον).

Parménides aprieta más al jovencito Sócrates. Ambos están calladamente recordando al unísono aquello:

. . . τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι
ταὐτὸν δ'ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα.
(8, 35).

Identidad de ser y pensar, de pensamiento y pensado. Por este callado unísono puede concluir Parménides y aceptar, calladamente, Sócrates el que, de tal identidad se seguiría o que cada cosa (participante) estuviera hecha (siendo) de pensamiento y todas pensaran; o que "siendo" ellas pensamiento no "sean" (estén siendo) pensantes.

132 c, d.

Sócrates apronta otra solución que se le acaba de aparecer (κατὰ-φαίνεται): que los eidoses sean cual paradigmas; se hallen enhiestos (ἑστάναι) cual dechados (o muestras típicas, παρὰ-δεῖγμα, δεῖξις) en la naturaleza (φύσει, en la realidad total); y la relación de las demás cosas con ellos sea la de "parecérseles" (ἐοικέναι) y "ser" semejas (ὁμοιώματα). La "participación de ellas en Ellos consistiría en parecérseles"; en estar siendo parecidas (εἰκασθῆναι).

Parménides hace notar a Sócrates que la relación de "semejanza" es mutua por igual, —o simétrica, dícese ahora. Si A es semejante a B, vale que B es semejante a A. No hay truco o artimaña (μηχανή) para evitarlo. Primera premisa.

Segunda: lo semejante y su semejante (A, B; B, A) han de participar necesariamente de algo que sea uno.

Tercera: eso por cuya participación los semejantes son semejantes, ha de ser precisamente el eidos; el mismo eidos.

Luego: los semejantes son semejantes (semejas) de (un) eidos, que, en virtud de la mutualidad o simetría de la relación de semejanza, es semejante con sus semejantes (semejas); está, pues, en el mismo plano que ellos. Todos resultan por igual "semejantes".

Luego de tal conjunto o clase de semejantes (eidos-y-semejas) surje, o reaparecerá (ἀνὰ-φανήσεται) otro eidos. De semejantes en color [$c_1(m_1)$, $c_2(m_2)$ . . .] y Color (C), por ejemplo, reaparecerá otro eidos de Color, el C′; por ser semejante en color $c_1(m_1)$, $c_2(m_2)$ . . . C, C′, reaparecerá otro color C″, y así "no cesará nunca de engendrarse un nuevo eidos". No se ha evitado el paso al infinito, —a lo in-definido.

133 a.

Parménides señala la condición de que proviene que eso pase "si el eidos resulta semejante a lo que de él mismo participa". Es decir: eidos y participantes son, por igual, semejantes; entran, por igual, en tal relación. Su propiedad de "simetría" los iguala. Todos resultan, por igual, semejas.

En rigor el paradigma, lo de Dechado (o Modelo) no ha actuado. Dicho de otra manera, la relación de semejanza no es simétrica; posee un término central, centro de gravedad, o privilegiado: el Dechado, el eidos en cuanto Dechado.

Los participantes se asemejan a El; El no se asemeja a ellos; y se diferencia de ellos por lo de hacer de Modelo. Semejanza desequilibrada.

Según ella, el proceso al infinito de pululación de eídoses de un Eidos no acaece. El proceso se cierra al primer paso.

Sócrates no aprovecha esta indicación de Parménides. Ni éste se la hace notar. Parménides nota que le falta al jovencito Sócrates "ejercitarse" (hacer gimnasia, *γυμνασία*, 135 c, d) en definir eidos por eidos, uno a uno. Más adelante, y después de unos escarmientos más (133 - 135 d), se lo hará notar, y le enseñará, en diálogo con Aristóteles, el método general.

Ves, pues, Sócrates, haber dicho Parménides, cuánta dificultad hay si uno define como "eidos" entes que estén siendo ellos "en cuanto ellos mismos" (*αὐτὰ καθ' αὑτά*). (Cl. II.2; III, 3; IV, 1, 2, 3).

133 b, c, d, e.
133 b *ἀφοριξόμενος*; *ἀφοριξόμενον*?

Dificultad (*ἀπορία*, sin-escape) para conocer el hombre los eídoses, —o entes que estén siendo lo que son "ellos en cuanto ellos", "ellos para sí mismos", "en-si-mismados".

Para la inteligencia de los párrafos siguientes basta con advertir, o recordar, que se trata de refuerzos o potencias ascendentes de "unidad": 1º Primera potencia: la esencia (*οὐσία* de un ente, Cl. I, 2) es lo que un ente tiene como propiedad privada-inalienable "suya", —algo así cual doblemente "unido".

2º "esencia ella en cuanto ella misma" (*αὐτὴν κατ' αὑτὴν οὐσίαν*) de cada ente (*αὐτοῦ ἑκαστου*). Esencia en-si-mismada. "En nosotros" (*ἐν ἡμῖν*), en este nuestro mundo, "no hay tal clase de esencias". Punto primero a reconocer. "Si estuviere en nosotros, ¿cómo estaría ella consigo misma", en-si-mismada?, —reconoce Sócrates.

Pues bien: todo eidos, o lo que una cosa tiene de eidos, o ente con "esencia" de "eidos" está en-si-mismado, tiene lo que es (color, magnitud,

. . .) en estado de "él en cuanto él mismo", "de él en cuanto *de* él mismo" (οὐσία), "de él respecto de sí mismo" (πρὸς αὐτά), —no respecto de nosotros (οὐ πρὸς τὰ παρ' ἡμῖν). Y lo que nosotros tenemos lo tenemos (color, peso, magnitud, pequeñez. . .) para nosotros mismos; y no, respecto de los eídoses. Nuestros relativos (señor-esclavo; ciencia-verdad de lo sabido) lo son entre sí; y no, respecto de los relativos "en-si-mismados" (eidos correlacionados: Señoría-Esclavitud; Ciencia-Verdad).

134 b.

Relación entre eidos y genos, Cl. III. 1.

134 c, d.

Dios (θεός) conoce con Ciencia (ciencia en estado de eidos; que es la ciencia más exacta). Y este (tal) dios (ὁ θεός, aquí, una vez más, el artículo actúa de demostrativo) "este" (tal) dios es el que conoce con Ciencia.

134 e.

Si dios es del tipo eidos, o sea: ente ensimismado, de ciencia ensimismada, doblemente idéntico, "nada de lo divino de El conoceremos con nuestra ciencia; ni El, de lo que nos pasa a nosotros".

Las potenciaciones de "identidad" resultan una exageración.

134 e.

Se lee ἐκείνων. ¿Será ἐκείνου? Se está hablando de dios, τῷ θεῷ.

II

Diálogo de Parménides con Aristóteles

A fin de mostrar a Sócrates el procedimiento adecuado para tratar el tema de Muchos-Uno, enfocado hasta ahora bajo la forma hipotética restringida "si hay Muchos" (εἰ πολλά ἐστι), ¿"qué se sigue"?

ADVERTENCIA PREVIA

Además de lo dicho en Cl. IV. 3, acerca del carácter de "acorde" (Cl. I), de ser (εἶναι) y ente (ὄν), hace falta, para justipreciar lo siguiente, advertir: "es" (ἐστί) ha de verterse (y entenderse) por "está-siendo". Vgr. "el hombre *es* viviente" ha de redecirse así: "el hombre es viviente-y-*está siendo* (viviente) o sano o enfermo"; "el hombre es animal racional" y "está siendo eso humana o inhumanamente", —a veces, a ratos, está siendo lo de "animal" racionalmente; otras, está siendo lo de "racional" animalmente;

a veces está siendo lo de "animal" cruel, sañudamente; a veces, está siendo lo de racional genial, lógica, axiomáticamente...

El agua *es* un compuesto de O e H; mas ha de *estar siéndolo* o en estado líquido, o sólido o gaseoso.

Cada ente, el ente, *es* lo que es, —hombre, eidos, idea, dos, agua...; mas para ser realmente eso que es —racional, ensimismado, par, H_2O...— ha de estar siéndolo en uno de sus estados.

El ente no *es,* sino *está siendo* lo que es. Ser (εἶναι) es "estar-siendo", o "ser-estando".

"Eidos *es* eidos" es proposición manca, —a pesar de su evidente identidad; "el ente (el ser) es" es proposición in-completa. "El no-ser (lo no-ente) no es" es proposición in-determinada.

"Eidos *es* eidos-y-*está siendo* ensimismadamente"; tal estado hace que realmente sea (es) eidos. "Ensimismadamente" (αὐτὸ καθ' αὑτὸ) es el estado propio de (su) ser.

"Eidos *es* eidos-y-*está siendo* universalmente", —es decir: está siendo participado, imitado, asemejado... por muchos, atribuido a muchos. En tal estado eidos está siendo (haciendo de) idea; "eidos es-y-está siendo idea". Ensimismado-universal son dos estados de un eidos, —uno el llamado en griego αὐτὸ καθ' αὑτό; el otro, ἐπὶ πᾶσιν. Para que un eidos sea *realmente* eidos ha de estar siendo en uno de esos dos estados. Y se dirá: tal eidos (Dos, Círculo, Pequeñez, Uno...) está siendo "ensimismado", —tal eidos está siendo realmente eidos; tal eidos está siendo "universalmente", —tal eidos está siendo (haciendo de) idea.

Un ente (hombre, dios, dos, círculo...) no *es* ente (no es lo que es, lo que lo "define") si no *está siendo* (lo que es) en uno de sus propios posibles estados.

"Ser" (εἶναι) es estar-siendo. "Ente" (ὄν) es lo que está siendo. "Ente" es "Alguien que está-siendo algo". "Ser y estar" forman un acorde indisoluble, —aunque, a veces, o según entes, se oiga más lo de ser que lo de estar, o al revés. Respecto de un eidos se oye —y ha de decirse enfáticamente— eidos está-*siendo* ensimismado; respecto de Agua, agua *está* siendo líquida.

136 a, b.

Aplicado lo anterior al tema (o lección) que Parménides va a tratar en favor de la formación filosófica de Sócrates (135 c):

Lo Uno (τὸ ἕν), lo Muchos (τὰ πολλά).

"Lo Uno es uno", mas puede estar siendo "uno" en dos estados: 1) respecto de sí mismo, para sí, en-sí-mismado, πρὸς αὑτό; 2) respecto de los muchos (πρὸς τὰ πολλά). "Lo Muchos es muchos"; pero puede serlo en dos estados: 1) los muchos entre sí, unos respecto de otros, πρὸς αὑτά, digamos "multitudinariamente", en estado de muchedumbre, populacho. . .; 2) en estado de referirse todos ellos los muchos a Uno, son "los muchos". Hombres es muchos "hombres", es decir: tal multitud lo es respecto de Hombre (El Hombre). Digamos: "los muchos" están siendo muchos o multitudinariamente o unitariamente. "Lo Uno" está siendo uno o ensimismadamente o universalmente. Al estado de ensimismamiento de Lo Uno se lo llamaría con terminología actual estado "reflexivo". "Lo Uno" posee la propiedad relacional de "reflexividad", —vale "Lo Uno es uno", "lo Uno es idénticamente uno".

Su estado de universal correspondería a la propiedad relacional de "uni-pluri-vocidad". "Unum versus plura".

Respecto de "lo Muchos", el estado de "multitud" equivale al de "conjunto puro", —montón, acervo; el estado de referencia explícita a Uno llamaríase ahora "pluri-uní-voco". Plura-versus-unum. Lo mismo respecto de otros *eídoses*, —Semejanza, ὁμοι-ότης, Movimiento (κίνη-σις), Reposo (στάσις), Engendramiento (γένεσις), Degeneración (φθορά), Lo ser mismo (αὐτοῦ τοῦ εἶναι), Lo no-ser (τοῦ μὴ εἶναι); sobre cualquiera cosa que se suponga estar siendo ente (περὶ ὅτου ἂν ἀεὶ ὑποθῇ ὡς ὄντος) o estar siendo no ente (ὡς οὐκ ὄντος) (136 b, c). Siempre considerar esos dos estados: 1) ensimismado (reflexivo); 2) uni-plurívoco (universal).

La hipótesis de Zenón "si hay muchos" (εἰ τὰ πολλά ἐστι) ha de ser reformulada así; "si hay muchos", ¿en qué estado se hallan los muchos: multitudinariamente, pluri-unívocamente?

En lugar de "si *hay* muchos", o "si *hay* lo Muchos", diríamos: si Muchos o *Lo* Muchos está siendo "muchos" multitudinaria o pluri-unívocamente, ¿qué secuelas trae esto para "lo Muchos" (εἶδος) en cuanto "lo Muchos", respecto de su estado de en-si-mismamiento (πρὸς αὑτό) y respecto de su estado de universal (πρὸς τὰ πολλά) al cambiar de un estado a otro? Y complementariamente: ¿qué les pasa (συμβαίνει) a los muchos que estén siendo muchos "multitudinariamente", al estar siendo "pluri-unívocamente"?, —y al revés.

Complemento general de lo anterior. Norma general: respecto de todo y de cada cosa que se haya puesto de base (υπο-τιθέμενον), —de "base" que se queda, permanentemente, de base de lo siguiente— hay que considerar no sólo "si la hay", y qué se sigue de tal supuesto; sino también, sino hasta (ἀλλὰ καὶ) suponer precisamente estotro (τοῦτο): "si no hay aquello mismo (τὸ αὐτό)" (135 e; 136 a).

Puede ponerse de base (de hipó-tesis) cualquier cosa, una por una (ἕκαστον): lo Muchos, lo Uno, Movimiento...; y respecto de todos ellos hay que poner en consideración "si lo hay", —si hay lo Muchos, si hay lo Uno, si hay Movimiento... Lo de "hay" es una concesión al lenguaje; lo sería traducir εἰ ἐστὶ por "si existe", —igual respecto de la frase "si no lo hay", "si no existe"—, algo así cual Lo Uno, Movimiento, lo Muchos. Todo ello, como queda dicho, son frases mancas, por no explicitar el *es* y el *estar,* —el estar-siendo.

"Si no hay lo Muchos", "si no existen los muchos". Parafraseámoslas: Si Lo Muchos (εἶδος) no está siendo lo Muchos en estado de ensimismamiento, ¿qué le pasa a él mismo? y, ¿qué a los muchos? Le pasa el estar siendo en estado de idea, —de universal. Y adquirirá sentido eso de "muchos" hombres, "muchos" números... En el estado de eidos, o de ensimismamiento (αὐτὸ καθ'αὑτό) de Lo Muchos, los muchos eran "montón", "acervo". En rigor no eran "muchos". Y eso de "muchos" no se podrá predicar ni pensar ni verlo en ellos. "Montón" no exige, especifica, determinadamente, necesariamente ser montón *de* (cosas especiales); las que entren dan un "revoltijo", y pueden ser las más diversas y cuanto más diversas el montón resultante es más montón; y ellas, más amontonadas.

Al dejar de estar siendo eidos Lo Muchos, o ensimismado, los muchos ascienden a "clase": muchos *hombres,* muchos *números*... Y el eidos "lo Muchos" pasa a hacer de universal, —cual comprensión de su extensión, o de un plural (montón) hecho suyo—, dicho en otras palabras.

"Si no hay (algo así cual) ¿Lo Uno?", "si lo Uno no existe" son expresiones mancas. Reformadas dicen: "Si Lo Uno no está siendo uno en estado de eidos, de ensimismamiento", ¿qué le pasa a él? y, ¿qué les pasa a los muchos, a los-otros (τἆλλα) que El?

A todo lo largo (137 b; 166 c) Parménides explicitará las secuelas de ello, no sin haber comenzado, antes de dialogar, por hacer notar a Zenón lo pesado de tal exposición "para un hombre de su edad" (136 d, e; 137 a): los sesenta y cinco años de Parménides; y a lo largo, sutil, complicado del diálogo se delatan, tal vez, en frases, condensadas unas, vagas otras, algunas imprecisas, otras repetidas que a lo largo de él se hallan o se dicen. Lo cual, por otra parte, pudiera ser indicio de la autenticidad, realidad histórica del diálogo.

Pasemos a las notas detalladas.

—Lo más importante— filosóficamente, queda declarado en el Argumento.

137 e. (Primera hipó-tesis)

"...distan igual del medio" (*μέσου*). Ahora se dice "...del centro". Mas la correlación "extremos-medio" (entre ellos) es distinta de la correlación "periferia-centro". Los diversos "redondo" (*στρόγγυλον*) y "periferia" (*περὶ-φέρεια*); ésta declara movimiento (*φορά*) circular o al derredor (*περὶ*). Mas aquí le interesa a Parménides hacer resaltar la correlación de "extremo A-medio-extremo B" respecto de la más filosófica de "principio-medio-final" (*ἀρχή-μέσον-τελευτή*). Lo redondo o figura redonda es un caso de ésta.

Da, además, Parménides una definición de "lo Recto" (*ἐυθύ*) también desde el punto de vista de "extremo A-medio-extremo B". La traducción dice: "recto es aquello cuyo medio está frente a frente de ambos extremos". Evitemos la explicación de la definición ordinaria de "recta"; contentémonos con una alusión, ya que Parménides ni la alude. ¿Se había dado ya tal definición? La definición de "lo Recto", aquí dada por Parménides —sea o no suya— está dada desde el mismo punto de vista filosófico: correlación "extremos-medio" (entre ellos). Nótese: 1º) que se trata de un segmento, es decir, algo cerrado por dos extremos que forman un par (*ἀμφοῖν τοῖν ἐσχάτοιν*). 2º) Si hay un medio que está frente a frente (*ἐπὶ-πρόσθεν*) de ambos, tal figura (*σχήμα*) es una recta (segmento de recta). Como los extremos forman un par —o sea, no son simplemente "dos"— el medio se enfrenta por igual a "ambos" y, desde él, se los ve a los dos por igual. Desde la mitad de un segmento curvo (vgr. arco de circunferencia) no se ven los extremos. El medio no se enfrenta a ellos; no los tiene al frente.

138 a.

Lo Uno no está siendo en otro (*ἄλλῳ*): "Lo Uno que está siendo tal" (siendo Lo Uno, *τοιοῦτον*). De estar siendo (*ὄν*) en otro, estaría rodeado circularmente por aquel en quien se hallare siendo (*ἐν-είη*). Nótese que círculo (*κύκλος*) no es lo mismo que "circun-ferencia" (*περὶ-φέρεια*). Bastaba con decir "círculo" para que Aristóteles —Zenón, Sócrates y demás presentes— recordaran del bien conocido Poema de Parménides aquellos exámetros

...εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ
μέσσοθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ... (8; 43-44).

"El ente (o Lo Ente, *τὸ ὄν, τὸ ἐόν*) es semejante al contenido (*ὄγκος*) de esfera bellamente circular, desde el medio hacia todos lados equilibrada"; por estar, supóngase, Lo Uno siendo en otro: en algo tan fundamental, necesario y natural a Lo Uno cual "Lo Ente" que es, por su contenido y figura

continente, cual esfera, Lo Ente estaría circularmente rodeado, y por todo El en contacto por todas partes con Lo Ente. Lo cual es imposible a Lo Uno por razones que da Parménides aquí.

No puede tampoco Lo Uno estar en sí mismo (ἐν ἑαυτῷ); "el estar en sí mismo" propio, o a la altura de algo que es "Lo Uno" es también el estar rodeado circularmente (περιέχον) por él mismo. La esfera, por su contextura ontológica —no por la geométrica— es la más idéntica de las figuras, de "lo continente que ajustadamente tiene su contenido, σχῆμα, σχεῖν, ἔχειν". Todo punto de todo círculo y circunferencia de la Esfera es, a la una, principio-medio-fin, parte de si-pasa por si-termina de por sí en el punto de partida mismo. Sería, pues, la figura en que Lo Uno puede estar siendo como "mismo", como Uno. Mas no es posible ni esto. Y lo demuestra aquí Parménides. (138 b).

Respecto de movimiento y reposo. No se trata de que sea movido por otro u otro lo haga reposar. Se trata de que *se* mueva a sí mismo (κινεῖσθαι) o de que él mismo "repose" (ἑστάναι), o de que *se* mueva él por sí a alterar*se*. Siempre un "reflexivo", —se, a sí mismo, de por sí mismo.

El Argumento ha hecho notar la fuerza de lo repetido *ni, ni, ni*... *Ni* se mueve *ni* no se mueve, *ni* se altera *ni* no se altera... "Lo Uno *ni se* mueve *ni* reposa" (139 b). Está más allá de Todo eso en sus diversos modos.

Los *ni ni* se acumulan a continuación (139 - 142 a, b). El Argumento los va contando.

Una advertencia ayudará a ponderar lo siguiente. Toda cosa es una, y, respecto de tal unidad, identidad (misma), idénticamente idéntico (αὐτὸ καθ'αὐτό) son duplicaciones que potencian la unidad inicial, en las cosas que las admitan. (Sea dicho con un ejemplo: el uno no admite potenciaciones, $1.1 = 1$, $1.1.1 = 1$...; mas el dos las admite, $2.2 = 4$, y $4 > 2$; $2.2.2 = 8$, $8 > 4 > 2$, etc.).

"Lo Uno" (τὸ ἕν) no es uno con unidad tan superior ya que no admite el tipo de potenciaciones que otras cosas admiten. Los demás eídoses (Lo Ente, Movimiento, Reposo, Pequeñez...) admiten potenciaciones de su unidad, —su estado es el potenciación; son cada uno él en cuanto él mismo, en-si-mismado (αὐτὸ καθ'αὐτὸ μεθ'αὐτοῦ, Cl. III.1).

Mas "Lo Uno" es un "Uno" tan superlativa y tan de suprema manera ya que no admite potenciaciones. No es ni idéntico consigo mismo (ἀδύνατον ἄρα τῷ ἑνὶ εἶναι ἑαυτῷ ταὐτόν, 139 e); *ni* diverso de sí. Es neutral frente a todo eso: *ni*... *ni*.

En rigor, pues, "Lo Uno", en su propio estado, no es "eidos". Será preciso que descienda (?) a serse cual "lo Uno", del cual estado se trata (a partir de 142 b), para que se vea si le es posible ser "él mismo en cuanto mismo".

Concluye, pues, perfectamente Parménides, diciendo: si Uno está siendo de esta manera —idéntico consigo mismo, ἓν ἑαυτῷ ταὐτόν— no será Uno (οὐχ ἓν ἔσται) (139 e). Y no hay sofisma alguno, sino perfecta coherencia en tal afirmación. "Lo Idéntico" está de natural (τὴν φύσιν, por su naturaleza), evidentemente (ἐφάνη), fuera (χωρίς, separado, en otra región, χώρα) de "Lo Uno" (τοῦ ἑνός).

140 d.

Para la relación entre "una" medida (ἑνὸς μέτρου una unidad de la Medida) y La Medida (τῷ μέτρῳ), léase Cl. I.5.

140 e; 141 a, e.

Para ponderar en su valor central las frases: "lo más viejo es diferencia respecto de más joven, y de nada más. Es, pues, necesario que lo que se hace más viejo se haga, a la vez, más joven respecto de sí mismo". Nótense dos cosas: 1ª) viejo-joven, más viejo-más joven son relaciones que pueden referirse a dos hombres distintos, A es más viejo que B, o sea: B es más joven que A. Este punto de vista no interesa aquí, en que Parménides está hablando sólo de "Lo Uno"; de la contextura interna (todo-partes...) compatible con su estado propio de en-si-mismamiento en unidad; aquí se trata de "ser más viejo Uno que sí mismo y, por tanto (por inversa), de ser ese mismo Uno más joven que sí mismo". Nada, de respecto de otro, de lo otro o los otros de "Lo Uno". No hay inconveniente en la relación externa: A es más viejo que B, y A es más joven que C. Respecto de "Lo Uno", A, B, C, D... no cuentan. 2ª) Tantea Parménides ante Sócrates —y Aristóteles— si tiene sentido respecto de Lo Uno, mirándolo bien fija y detalladamente, lo de envejecer-*se,* rejuvenecer-*se,* haber-*se* envejecido-*se;* haber-*se* de rejuvenecer-*se,* estar haciéndo-*se* (γίγνεσθαι) ser joven o viejo, etc. Siempre el "reflexivo" —dicho en nuestra terminología. "Se", a "sí", a "sí mismo". Parménides prueba que en "Lo Uno" no hay tiempo "in-manente"; *ni* es joven, *ni* es viejo (o *no* joven), *ni* se hace más viejo, *ni*... *ni*... Está más allá de todo eso.

141 d, e.

Pasaje de sentido sutil difícil de fijar por de texto griego discutido. Proponemos al lector lo siguiente:

(lo) Pasado ⟵	lo (Presente) ⟵	(lo) *Porvenir*
(τὸ γεγονός)	(τὸ παρόν)	(τὸ μέλλον)
τὸ ἦν	τὸ ἔστι	τὸ ἔσται
τὸ ἐγγίγετο	τὸ γίγνεται	τὸ γενήσειαι
τὸ γέγονε		τὸ γενηθήσεται

Y dirá la traducción castellana, aquí en "nota".

(lo) *Pasado* ⟵	(lo) *Presente* ⟵	(lo) *Porvenir*
(lo) *fue* (ser)	(lo) *es* (ser)	(lo) *será* (ser)
(lo) advenía (al ser)	(lo) está adviniendo (al ser)	(lo) advendrá (al ser)
(lo) advino (al ser)		(lo) será advenido (al ser)

Adviértase:

1) El artículo neutro (τὸ, lo) repetido aquí constantemente sirve para fijar el pensamiento recalcando la palabra: *lo* Pasado, etc. τὸ γεγονός, τὸ παρόν, τὸ μέλλον están tratados cual εἶδος (así que designables como Lo Justo, Lo Grande, Lo Bello...) (Cl. III.1; IV. 1, 2, 3); lo mismo τὸ ἦν, τὸ ἐστί, τὸ ἔσται, etc.

2) Pasado, presente, porvenir, son, en griego, como en castellano, tres palabras de raíz distinta, y, por ello, de primitiva significación no coordinada como *ser,* será (*ser*-há), sería (*ser*-hía).

La preferencia de Parménides en su Poema a favor de ὄν (ἐόν para métrica) y εἶναι se delata aquí por la de ἐστὶ, ἔσται que unifica παρόν (παρα-όν) y μέλλον —dos palabras, no modulación de una— en una sola modificada: εἶναι, ὄν, ἐστὶ, ἔσται y otra: la de ἦν, admisible modulación de εἶναι. En todo caso, para aludir a tal preferencia, documentada, en favor de "ser", empleamos las frases: lo "fue" fue *(ser),* lo "es" es *(ser),* lo "será" será *(ser).*

El pensar (νοεῖν) habla (se halla con que ha estado hablando, πεφατισμένον), de *ser* (ὄν, εἶναι). Poema. Al pensar en "fue" (ἦν) ha estado hablando de "ser", etc.

Mas cuando el pensar no está pensando en "ser", habla con otra palabra de raíz, y significado diverso: γίγνεσθαι, γένος, γεν. En lugar de emplear la traducción su natural, y esperado, correlato "en-gendrar", se

emplea aquí "advenir", porque se presta al "tono" de Parménides. En la palabra "acorde" γίγνεσθαι resuenan a la vez (Cl. I) engendrar (natural, humano o no)-y-reproducir (un linaje, la misma raza, cuanto más pura mejor; vgr. engendrar un griego otro griego que reproduzca el "género" puro griego...). Para la relación entre γένος y εἶδος, léase Cl. IV.1.

En Parménides la nota básica o fundamental que en todo acorde ha de resonar clara-distinta-dominante es "ser" (ente, ὄν, εἶναι).

En lugar de decir engendro (ser), engendraba (ser), está engendrando (ser), engendrará (ser)... dice la traducción algo más aceptable, así lo espera el traductor, según el uso: venir (algo) al ser, venir a *ser;* venía al ser, advenía a *ser;* está adviniendo al ser, a *ser;* advendrá al ser, a *ser*...

"Advenimiento", "engendramiento" son "onto-lógicamente" admisibles por terminar o haber terminado en *ser* y por *ser*. Sino terminan en ser (en estar-siendo entes), entran en el Poema, llamado fenomenológico, o segunda parte del Poema.

Engendrar hombres, caballos, agua...; haber engendrado estar engendrando, haber de engendrar todo eso, en sus peculiaridades no entra en onto-logía.

Venir a *ser,* estar *siendo,* haber venido *a ser*... entran en ella. Empero, no caben en Lo Uno, por sus matices temporales. Inclusive, esencia (οὐσία) no puede compartirla Lo Uno, porque aun ella participa de tiempo: era-es-será (propiedad privada inalienable de los entes. Cf. Cl. I.2).

Por fin, la traducción adopta γενηθήσεται, y no γεγενήσεται, propuesto por Schleiermacher; y tradúcelo aquí por "será advenido" (al ser y a ser), que es un futuro o por-venir más definido —por tanto, más filosóficamente griego— que "habrá de venir" (al ser y a ser). "Será advenido" (al ser y a ser, γενηθήσεται) cierra el por-venir (lo futuro), aun dentro de él, de manera tan definida como ("advino", o ha advenido, pretérito perfecto, cerrado, delimitado y no indefinido, ἄ-πειρον).

Quede este punto al juicio del lector.

142 a. (Segunda hipó-tesis).

Este párrafo habla de lo que es Lo Uno en sí (αὐτῷ) o de por sí (αὑτοῦ), —no de lo que otros puedan decir, saber, sentir de él. *Lo* Uno es tan Uno que no *se* da *él* nombre a *sí,* dualidad—; que no *se* conoce *El* a *sí,* que no *se* siente *él* a *sí,* —no siente nada (ni algo, οὐδέ τι) de lo que está siendo (τῶν ὄντων) *él* en *sí* mismo.

Los otros (ἄλλοι) de *Lo* Uno son "montón", muchedumbre, un Muchos; de los de tal Montón ni son ni se puede decir que sean, cada (uno), *uno.*

A lo más, e impropiamente, es uno un cualquiera, uno de tantos, —incapaz de dar nombres, *un* nombre de tener *una* ciencia, *una* opinión de nada, —menos de "Lo Uno". Para que los otros puedan decir, saber, opinar algo sobre Lo Uno es preciso, dice Parménides, volver a la suposición inicial para, revertidos a ella, ver si nos parece otra cosa. En lugar de "Lo Uno" —que *ni es ni no es*— se pone ahora ἕν εἰ ἐστί, si "Uno *es*". O con la transcripción indicada —y justificada (?)— en Argumento: si "*lo* Uno es".

El relajamiento de Lo Uno al pasar a estado de "lo Uno", al dejar de ser a manera de eidos (Cl. III. 1, 2, 3) y ser Uno por modo de idea, hace posible o consiste en que (ya) *es;* en que "esencia" pertenecería a lo Uno (ἡ οὐσία τοῦ ἑνός εἴη). Cosa imposible a Lo Uno, como se acaba de ver. Por igual relajamiento (o descenso de estado de unidad), lo Uno tiene partes: es Todo, etc. Cada parte es ser (ente) y es una. Los cualesquiera del Montón (frente a Lo Uno) ascienden a ser cada uno *uno,* y cada uno *ente.*

143 a, e.

Respecto de Lo Uno los Otros son "(unos) cualesquiera". (Montón).

Respecto de lo Uno, los otros son (ya) *uno;* cada uno es uno; y porque lo Uno *es,* cada uno *es* uno; cada uno *es* uno-de-tantos vgr. de *un* conjunto (de hombres, de vivientes... de entes).

A una multitud en la que cada uno de sus pertenecientes es "uno-de-tantos-de-un-Todo" —y remota, mas originariamente, lo es de ese Todo que es lo Uno, o Lo Uno venido a menos— llamemos "Conjunto". Es el "Gran Conjunto" que, por relajamiento de unidad de Lo Uno, "necesariamente hácese" —se ha hecho ya, γιγνόμενον siempre, ἀεί, dos indefinidamente, y jamás se queda en ser uno (μηδέποτε ἓν εἶναι). Teoría de los conjuntos (del Gran Conjunto, o Conjunto) diríamos ahora, —que explica cómo surgen o han surgido de Lo Uno y de lo Uno.

Pasos previos a surgimiento de Número.

143 b, e; 144 a.

"lo Uno" se deshace o engendra "un Muchos", cada uno de cuyos integrantes *es* y es *uno*-de tantos de *un* Muchos (de un Todo); mas cada uno es *uno* y distinto de *es* (de lo que es él, de su esencia), porque dentro de lo Uno mismo Uno y esencia son diversos (ἕτερον). "lo Uno" participa de *es* (esencia); no la *es.* Así que dentro del pululamiento de lo Uno cada uno resulta ser un "ambos" (ἄμφω); uno + esencia (de uno) forman un "ambos": "uno" es diverso (ἕτερον) de *e*sencia; mas la es, ella es de él; esencia es diversa de "uno", —más éste es de ella; es una. No dan un compuesto sino un "ambos".

Parménides pone a Sócrates y a Aristóteles ante el engendramiento o surgimiento de Número. Notemos las fases:

1) De muchedumbre (frente a Lo Uno) a multitud (respecto de lo Uno). De (un) cualquiera, a uno-de-tantos de un (todo). Cada uno "es-y-uno"; "es-y-uno" son diferentes entre sí; mas "apareados" (συν-δύο); forman pareja, un "ambos". Unidad-diferencia-Apareamiento. Surgen o son engendros de "lo Uno".

Dicho en lenguaje más nuestro:

"dos" no es "uno más uno" (1 y 1); o dos veces uno. "Dos" es "a la una", "de una vez" dos. "Dos" es "un par". Cada unidad (cada 1) *es una-y-distinta* de la otra (del otro 1)-y-las dos hacen *un par,* —un dúo, *un* ambos.

2) El paso de dos a Tres, —a Cuatro... En rigor, ni "el uno" ni "el dos" son números. Dos se reduce a "dos", cuando se retiene tan sólo lo de "dos veces uno" (δίς), —dejando lo de "pareja", "ambos", que hacen a uno-más-uno algo "justo", "preciso" (ἄρτιον). Lo de "veces" es un relajamiento de unión. Cuando Dos está siendo "dos veces (δίς) uno", está siendo (es) número; el número dos. Cuando Tres está siendo "tres veces (τρίς) uno" es número: el número tres. "Tres" exige estar hecho de tres unidades que formen *un* "trío", cual Dos exige estar hecho de dos unidades que formen *una* "pareja". Pareja (Dúo), Trío, Cuarteto... son un tipo de unión superior; unen más-y-mejor que uno-y-uno, uno-y-uno-y-uno, etc. Las frases siguientes poseen, pues, sentido inmediato.

"Dos" es (1,1) y P (1,1) (P, Pareja)

"Tres" es (1,1,1) y T (1,1,1) (T, Trío)

"Cuatro" es (1,1,1,1) y C (1,1,1,1) (C, Cuarteto), etc.

Mas "dos" es (1,1,1); "2" es (1,1)

"tres" es (1,1,1); "3" es (1,1,1)

"cuatro" es (1,1,1,1), etc.

Los predicados —llamémoslos así— P, T, C... son totalizantes; hacen de una suma —(1,1), (1,1,1), (1,1,1)...— un Todo (ὅλον) o elevan un Total a Todo (ὅλον).

La uniformidad interna de (1,1) (1,1,1) (1,1,1,1)... se presta ya a tomar dos veces al tres, tres veces al dos... O sea: tomar lo par imparmente (número de veces, vgr. 2.3); lo impar parmente (número de veces, 3.2); lo par parmente (...2.2); lo impar imparmente (...3.3).

Puede, por tanto, concluir Parménides: "Si esto se ha así, ¿crees que quede algún número que no exista por necesidad?" (ὅν οὐκ ἀνάγκῃ εἶναι, 144 a).

—Necesariamente, dice el acólito.

3) Lo Uno *ni* es esencia *ni* participa de ella; *ni* es Todo *ni* tiene partes... Empero, al pasar Lo Uno al estado de "lo Uno", "lo Uno" no es esencia; mas participa de esencia; y, por ello, la multitud que de "lo Uno" procede necesariamente por su relajamiento de unidad, cada uno de los muchos (de lo Uno) participa de esencia; está siendo uno (*de* muchos hombres, caballos, astros; de lo que estos entes tienen de propio: de esencia, Cl. I.2).

Así que dos, tres, cuatro... son predicados o propiedades de entes ya con propiedades ónticas, —dos *hombres,* tres *caballos,* cinco *dedos*...

No hay algo así cual Dos, Tres, Cuatro..., en sí mismos.

Los números son propiedades de segundo orden, —diríamos.

En rigor, no hay multitud ilimitada de Números.

Hay necesariamente número ilimitado de números que, necesariamente, son (o han de hacerse, o están siendo ya) números (numerantes) *de* entes: *de* lo propio de ellos (alma, vida, cuerpo... manos, gotas...).

Hay, pues, necesariamente multitud ilimitada de entes, cada uno con unidad-y-esencia, cada uno todo especial que es Todo *de* sus partes (cada una una) y con partes que son partes (suyas, de tal Todo).

Todo ha llegado ya, necesariamente, a división extremada. Nótense las palabras: νενέμηται, κεκερμάτισται, μεμερισμένον, κεκερματισμένον, διανεμημένον, —estar repartido, desmenuzado, detallado "al infinito" (ἀπέραντα).

"Pues, de todo en todo (παντάπασι) así es", —dice el acólito.

Por virtud del relajamiento de la unidad de "Lo Uno" al estar siéndose como "lo Uno", lo demás: límites, figura, movimientos... identidad... desemejanza... contacto... igualdad... tiempo —que a Lo Uno *ni* le convenían *ni* le desconvenían— adviénenle, a su manera, a "lo Uno"; y algunas de esas cosas, contradictorias, le convienen a lo Uno a la vez, y, καὶ... καὶ.

Parménides lo estudia desde 144 e hasta 155 e.

También se lo ha estudiado en "argumento".

Quedan, pues, algunas advertencias secundarias.

"El número de partes de esencia es un máximo" (πλεῖστα), es decir: ya no puede "esencia" dividirse en más entes cada uno uno. ¿Llegó ya a un

límite a un máximo (πλέον, πλεῖστα) el número? ¿Desapareció, necesariamente, lo de ἄπειρον, ἀπέραντα?, —¿lo in-limitado, in-definido?

"Esencia no está ya más (144 e) repartida que lo Uno, sino igual a él...; aun siendo dos (un par, δύο ὄντε) están igualados (ἐξ-ἰσούσθον) en todo y siempre". La frase "lo Uno está siendo múltiple e ilimitado en multitud" (ἄπειρα τὸ πλῆθος). La unión de "muchos, y hasta (τε καὶ) ilimitado en multitud", equivale a infinito en acto en cuanto a número, o multitud, cada uno de cuyos elementos es uno (de una esencia peculiar: uno de tantos hombres, uno de tantos cuerpos).

¿Queda, o ha quedado, eliminada la in-finidad, la in-limitación en lo que tienen de in-definido o in-determinado? El superlativo positivo, πλεῖστα, la plenitud indicada por πλῆθος, ¿han eliminado lo negativo vago del in-definido...?

144 e; 145 a, b.

Adviértase la unión entre parte (μέρη) y Todo (ὅλον). "Parte" es, indisolublemente, parte *de* (un *su*) Todo; y Todo es, indisolublemente, Todo *de* sus partes y *de* cada una. Tal coposesión (οὐσία) es esencial, y coajusta perfectamente Todo con *sus* partes-y-partes con *su* Todo. Ser algo "parte" *de* un Todo es incluirlo en sí esencialmente: "Todo" (está *siendo*) en cada una de sus partes y en el Todo de todas ellas. Y al revés: Si esta conclusión esencial no se verifica, el llamado "Todo" será, tal vez, un Total (suma): un conjunto, un montón; y las llamadas "partes" (porciones, sectores, fracciones, elementos...) no serán, real y verdaderamente, "partes".

Cuando "muchos y uno" se coajustan cual partes-todo, tal Todo no sólo circunda (περὶ-ἔχειν) las (sus) partes, sino las ajusta, las *tiene* (ἔχειν) ajustadas, περὶ-ἔχεται. El Todo hace de "límite que ha delimitado" (πεπερασμένον). Y él mismo está siendo "delimitado". Así que el Todo es límite (πέ-ρας), —y no, diríamos, ahora es "cota": circundante ancho, suelto, cual $a < x < b$.

"Luego lo Uno", por ser (estar siendo, ὄν) uno es de algún modo, "uno-y-muchos, limitado-e-ilimitado en multitud".

Esta conjunción —y, y, y...— de notas contradictorias, es posible respecto de "lo Uno"; mas imposible, por neutralidad, respecto (o dentro de) Lo Uno. Véase Argumento.

146 c.

"Allende" (ἑτέρωθι), "diverso" (ἕτερον). La traducción no puede reproducir la conexión verbal y conceptual entre ἑτέρ-ωθι y ἕτερ-ον. La correlación idéntico (ταὐτόν)-diverso (ἕτερον) es indisoluble, tanto que

"diverso de diverso" vuelve, sin evasión, a "idéntico". Idéntico es la (positiva y puesta) negación *de* diverso; y diverso es la negación (positiva y puesta) *de* idéntico. "Allende" de sí mismo (de idéntico) no es, simplemente, en algún otro lugar, sino en un lugar que sea, precisamente, la negación (positiva y puesta) *de* un lugar mismo, —de este lugar hecho "mismo", de la misma cosa.

"Lo Uno" en estado de lo Uno admite, y aguanta, estar siendo en su mismo lugar-y-estar siendo en otro lugar que sea *su* diverso (ἑτέρ·ωθι). "lo Uno" puede estar siendo diverso-de-sí en cuanto a lugar, si éste es "el diverso" *de* él.

Idéntico (ταὐτόν) y diverso (ἕτερον) forman un par indisoluble que debería formularse así:

"Idéntico" es idéntico *de* "diverso"-y-"diverso" es diverso *de* "idéntico", cual "padre" es padre *de* "hijo"-e-"hijo" es hijo *de* "padre". Sólo así adquiere su propia fuerza la argumentación de Parménides, —y su valor "pedagógico" para Sócrates y Aristóteles.

147 b.

"Cosas que no sean una parte de otra; ni Todo, una respecto de otra, ni diversas, son idénticas entre sí".

Si dentro del campo numérico, *a* ni es mayor ni menor que *b*, se sigue que, por ser números los dos, son iguales (a=b).

Pues vale la disyunción: dos números son *o* uno mayor que otro, *o* uno menor que otro o iguales uno a otro.

A fortiori dentro del orden —más conexo y amplísimo— de "ente" y "uno". Aquí igualdad tiene la forma de "identidad".

"los otros" (τὰ ἄλλα) no lo son simplemente, cual a solas o exentos; "los otros" son los otros *de* lo Uno, —cual "los otros" lo son de "nosotros". Esta unión por *de* (propia de los correlatos) los acerca a identidad, que sea diversidad de diversidad.

Además: "los otros" forman algo así cual un bloque; son "lo otro" *de* lo Uno; son lo (o los) diverso de lo Uno. Por formar "un bloque" tales neutros (τὰ ἄλλα) rigen verbo en singular. La traducción dice a veces "los otros" *es*, como en griego. En frase compleja se podría, o debería, decir: "los otros" son lo "otro" de lo Uno, —τὰ ἄλλα τόν ἑνός.

148 e; 149 a, d.

"a continuación", ἐφεξῆς; mas en fila u orden lineal, abierta; y "tenién-

dose" una cosa con otra, apoyándose (ἐπὶ, ἐφ') una atenida (ἔξειν, ἑξῆς) a otra, —con-teniéndose.

Solamente en fila vale el principio general que asienta Parménides: "los contactos (ἅψεις) son, respecto de la multitud numérica de términos, menores en una unidad". Dos términos, un contacto; tres, dos contactos. . .; n (n—1) contactos.

"Los entes en cuanto a número", τὰ ὄντα τὸν ἀριθμόν. No, los entes en cuanto entes, o en cuanto sencillamente "uno". Si todos los entes fueran, cada uno "uno" con unidad numérica, —por tanto enumerables— valdría lo del número de contactos: uno menos que el número de entes. Y el número de entes tendría orden lineal, —sería una fila. No, una esfera. En ésta —en círculo, en circunferencia, en figura cerrada— no vale la relación: n elementos (n—1), contactos entre ellos.

Por ello Parménides hace notar a Sócrates y a Aristóteles que "los otros" no son (no es) número; que su plural no da número, porque "los otros", cada uno, no *es* uno, con unidad participada de lo Uno, pues "los otros" (son) es lo otro (ἄλλα) de lo Uno.

149 e; 151 d.

Nótese la aparición de las palabras εἶδος, εἴδη. Los eídoses que aquí se mencionan son los de Grandor (τὸ μέγεθος) y de Pequeñez (ἡ Σμικρότης). Para el valor de "eidos", véase Cl. III. 1; IV 1, 2, 3.

"El Grandor mismo" (αὐτὸ μέγεθος), "la Pequeñez misma" (αὐτὴ σμικρότης). Parménides, Sócrates y Aristóteles están aún oyendo lo que respecto de las relaciones entre eídoses correlativos —Señoría-Esclavitud. . .— se dijo, u oyeron, hace poco rato (133 c; 134 e).

151 a.

"No obstante, es preciso. . . en algún lugar". La frase "en algún lugar" resulta demasiado localizante respecto del griego. Poco después, dirá Parménides "estar siendo en algo" (ἐν τῷ εἶναι); y no, πού, —en un "donde"; un "donde" vago que permita hablar, vagamente, de estar un menor en algo mayor.

151 b, c.

Por ser "lo Uno" de unidad inferior a lo de "Lo Uno" aguanta estar siendo a la vez esas contrariedades de ser "igual-y-mayor-y-menor", —lo que no aguanta Lo Uno, —o les es neutral, por eminencia.

152 a.

"tiempo transeúnte", πορευόμενος χρόνος. Además del tiempo vinculado con la esencia de cada cosa, y del que Parménides ha hablado en

relación con Lo Uno, trata aquí del tiempo apropiado, o compatible con lo Uno. Es el tiempo de los entes que pasa o se marcha con ellos, —cual viejo-más viejo, joven-más joven, ya que vejez y juventud se van y se vienen— mientras que, a pesar de tales idas y venidas (paseos, πορευόμενος), la esencia, vgr. de hombre, permanece la misma. La esencia no se pasa; no es transeúnte durante juventud, vejez. En este orden de cosas uno no *se* hace más joven que sí mismo al hacer*se* más viejo, etc. El joven deja (se marcha) de ser (estar siendo) joven; el viejo se hace más viejo. Y, ambos, definitivamente se van. Irreversibilidad de tiempo transeúnte en ciertos estados de ciertas cosas. Empero, si una cosa (ente) tiene esencia, por la mismidad de ella resulta hacer*se* más joven quien *se* hace más viejo. Y, ambos, definitivamente se van. Irreversibilidad de tiempo transeúnte en ciertos estados de ciertas cosas.

En este orden —el de tiempo transeúnte, acompañante de ciertos entes— una cosa *es* (está siendo) viejo o *es* (está siendo) joven durante ese intermedio entre "era" y "será" que es el "ahora" (lo ahora, τὸ νῦν). Fuera de él, o por no haber llegado aún o por haberlo ya pasado, viejo y joven no *son*. Viejo y joven no se saltan (ὑπερ-βαίνειν) el ahora; no se saltan el "ser" (εἶναι). Mas por ser —viejos, joven— transeúntes, están de paso o paseo (πορεύειν) por el ser. Son "ahora"; son "ser" en "ahora". No son *ser* ni antes (de ahora) ni después (de ahora).

Tal tipo de tiempo es el propio de "lo Uno", —y, por tanto, de los entes que surgen dentro de *él,* al cambiar "Lo Uno" su estado de suma unidad.

Detiene (ἐπέσχεν) lo Uno el devenir o advenir suyo (γίγνεσθαι); se frena, al hallarse (al darse la suerte, ἐν-τύχῃ) en él ahora. Y entonces precisamente *es,* —ἔστι γὰρ ἀεὶ νῦν ὅτανπερ ᾖ. Se detiene (violentamente, ἐπι-σχεῖν) lo Uno en el "ahora". No así Lo Uno.

La esencial apertura de "ahora" hacia pasado y futuro le es posible y propia de "lo Uno"; y se lo es a los otros por ser "otros" de lo Uno.

Por formar los Otros de lo Uno multitud (πλῆθος) —y no sólo muchedumbre (τὰ πολλά), cual lo son Los Otros de Lo Uno— tienen número. Pero lo Uno es o tiene el número mínimo, —τὺ ὀλίγιστον; es el 1, la unidad; y, por tanto, de él les viene a los otros su carácter de número; les viene por ser "otros" (ἄλλα), —y no ser lo "otro" (ἄλλο), cual, así en bloque indistinto, y por tanto, no numerable, son Los Otros de Lo Uno.

155 a.

"Si se añade a cantidades desiguales...". Dicho en nuestro lenguaje: si $a > b$, vale $a + c > b + c$; la diferencia $a - b = [(a + c) - (b + c)]$;

que este "axioma" (llamado de "monotonía o uniformidad") valga de "tiempo" o de otra cosa cualquiera, es afirmación de Parménides. Recuérdese que va hablando de la correlación de lo Uno-los otros, —ambos con carácter numérico estricto. Así que el mantenimiento de la misma diferencia inicial de edad entre un joven (b′) y un viejo (a′), o entre uno mismo de joven (b″) y de viejo (a″) se mantiene constante, no porque no aumente, sino porque aumentan en la misma cantidad: $a' - b' = [(a' + c) - (b' + c)]$; $(a'' - b'') = [(a'' + c) - (b'' + c)]$.

154 c.

Nótese la distinción radical entre "estar siendo" (ὄν) y "hacerse" (γὶγνεται) joven, viejo. Su diferencia en cuanto "seres", en cuanto que "están siendo" joven y viejo es constante. Mas, ¿en cuánto al "hacerse" mismo joven-y-viejo? —¿Hay estotra manera?

154 d.

Nótense: 1) μορίον, partecita; no, parte (μέρος). 2) diferencia de lo más "respecto de lo" menos (διοίσει τὸ πλέον τοῦ ἐλάττονος). Distingue Parménides entre diferencia *de* uno *con* otro y diferencia *de* uno *respecto de* otro. Para la primera vale $(a - b) = [(a + c) - (b + c)] = (a - b)$. Tal diferencia "de" es una constante, —cual es constante, de suyo, el ser (de una cosa), —o lo que una cosa tiene de ser (οὐσία). Mas la diferencia "respecto de" es —diríamos ahora— el cociente, a/b.

Si, vgr., $a = 10$, $b = 2$, $(a - b) = 8$; mas $a/b = 5$.

Si a los dos añadimos la misma cantidad, *c*, vgr. $c = 2$,

$$\frac{a + 2}{b + 2} = \frac{10 + 2}{2 + 2} = \frac{12}{4} = 3, \text{ y } 3 \text{ es menor que } 8.$$

3 es una "partecita" de 8. Y cuanto *c* sea mayor, esa relación dará una diferencia "relativa" menor, comparada con la diferencia directa; cada vez menor (partecita) aquella que ésta.

En el límite, diríamos ahora,

$$\frac{a + x}{b + x} \text{ para x creciente (al infinito), es la unidad: } \lim_{x \to \infty} \frac{a + x}{b + x} \to 1.$$

La diferencia directa entre las edades de Parménides y Sócrates es, aceptémoslo, de $(65 - 20) = 45$ (años). Mas la diferencia "relativa" es 65/20; redondeado, 3 años. $3 < 45$. 3 es una "partecita" de 45.

Al cabo de 10 años más, $\frac{65 + 10}{20 + 10} = \frac{75}{30}$; redondeado, 2 años.

Al tiempo del diálogo, Parménides era tres veces más viejo que Sócrates; diez años después, Parménides era (sería) ya sólo dos veces más viejo, y al cabo de unos siglos fueran y parecieran casi igual (1/1) de viejos. Dado el ambiente matemático —nuevecito entonces, incitante y en estado de integración aritmético-geométrico-filosófica— no hacía falta para el tema sino una alusión de parte de Parménides; Sócrates y Aristóteles la entendían sin más explicaciones ni ejemplos numéricos.

"Hacerse" (más viejo, más joven) corresponde a diferencia "relativa"; "ser" (más viejo, más joven) a diferencia directa.

Así que entre lo Uno y los Otros caben, según esto, dos comparaciones: 1) diferencia directa entre lo Uno-y-los otros, diferencia en ser (ὄν), a favor, constante, de lo Uno. 2) diferencia relativa de lo Uno respecto de (πρὸς) los Otros; diferencia en "hacerse". Cuando devienen —o vienen a ser y al ser por generación, plurificación. . .— la diferencia relativa de lo Uno respecto de los (sus) otros se hace menor. Y al final se equipararían.

Como Lo Uno simple y solamente "es", y no tiene relación alguna con Los Otros, las dos clases de diferencia no tienen agarre.

Mas lo Uno y los Otros están, necesariamente, correlacionados; "son" (en cierto grado)-y-"hácense", intervienen, pues, necesariamente esas dos diferencias.

155 d, e. (Tercera hipó-tesis).

Parménides advierte que el estado de "lo Uno" y de "los Otros" de él —abiertos cada uno a los demás, cada uno uno y, además, cada uno con dos componentes; uno, de ser (fue-es-será) y otro de "hacerse" en el tiempo y de tiempo (ἐκείνῳ καὶ ἐκείνου)— hace posible, y real, el conocer y ser conocido de todas las maneras: por ciencia, opinión y sensación, —que es "lo que estamos haciendo"; y nos resulta posible, y real, por esto dar a "lo Uno" nombre, razón y que él sea nombrado y razonado. . .

Todo lo cual no le era posible a "Lo Uno".

155 e, 156 a, b, c.

Como lo Uno, a diferencia de Lo Uno, "es" capaz de contradicciones —ser uno-y-muchos-y-ni uno-ni-muchos, adviniente a ser-y-perecedero, desemejante-y-semejante. . .— y "participa" de tiempo, tales contradicciones las *es,* o va *siendo,* de dos maneras: 1) "a veces" es una parte de la contradicción; a veces, otra, ποτὲ μὲν - ποτὲ δὲ; cuando (ὅτι) es una, no es la otra; pero

mientras está siendo una vez una, guarda la real posibilidad de ser la otra otra vez, es decir: puede cambiar de la una a la otra. Cambiar según veces, o envezamiento, es una solución de la contradicción; se la reparte en "veces", —no es "a la vez", en "una" vez (ἅμα). 2) Empero, el cambiar mismo (αὐτό), el paso mismo —de movido a reposante, de desemejante a semejante e inversos— es "a la vez", "de una vez"; "cuando" (ποτὲ) se cambia, ¿en qué tiempo —"en qué 'entonces' (ἐν ᾧ τότε)— estaría siendo"? ¿No es algo desconcertante, algo fuera de todo lugar (ἄ-τοπος) ese en qué, ese "entonces"? ¿"Cuál es"? (ποῖον). Es "lo instantáneo" (τὸ ἐξαίφνης). Pudiera traducirse por lo de "repente", por "abrupto" (ex-abrupto, ab-ruptum, rompere), y aun por "relámpago", "chispa", si αἰφνης está emparentado con φαίν, φῶς, cual "chispa" "relámpago" que de luz (φαιν) provienen (ἐξ). En todo caso, por lo raro o dislocado (ἄ-τοπος) de tal realidad: del paso mismo de un contradictorio al otro, tal "abrupto" está "por su naturaleza (φύσις), encajado entre movimiento y reposo; no está siendo en tiempo alguno" (ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὖσα). Tal "ab-rupto" es a-temporal o neutro frente a las dimensiones de tiempo.

Adviértase qué sutilezas, tal vez para nosotros, eran algo o conocido o inteligible ya a jovencitos veinteañeros —Aristóteles, Sócrates— de aquellos tiempos. Parménides podía emplearlas cual ejemplo para desarrollar, ante ellos, el método o ejercicio de ontología dialéctica.

157 b, c; 158 a, b.

Cuarta hipó-tesis, o base permanente.

Nótese: 1º) Que, cual quedó dicho en Argumento (III), hay que distinguir, cual lo hace el texto griego entre τἆλλα (*Los*-otros) respecto de *Lo* Uno, y τὰ ἄλλα (*los*- otros) respecto de *lo* Uno, recordando constantemente el estado de unidad inferior de lo Uno frente a Lo Uno, y, por la inversa, el estado de des-unión mayor entre *Los* Otros de Lo Uno frente al menor de *los* Otros respecto de *lo* Uno. Distinción entre multiplicidad absoluta, propia de los τἆλλα, y de multiplicidad sencilla de *los*-Otros (τὰ ἄλλα). Muchedumbre-multitud.

2º) ¿Qué es lo que les ha pasado (πεπονθέναι) a *Los*-Otros (τἆλλα) de Lo Uno, por haber algo así cual Lo Uno? (157 b). Parménides precisa más eso de "multiplicidad absoluta", diciendo que *Los* otros de Lo Uno son "partecitas" (μορίον), —diminutivo de "parte", μέρος. Una "partecita" (o partícula) es (1) de unidad menor que una "parte"; es una "en-diminutivo" o en "disminuido". Mas todos: parte y partecita lo son de un (cierto) Todo; por participar de él son también ellas un cierto Todo, —cada una es "toda ella", o "todita ella", según el grado de todo de *Lo Uno*, o de *lo* Uno.

Por tal rebaja de unidad y totalidad, las partecitas son com-partes (o com-partecitas) y en grado mayor que las partes entre sí. En ambos casos son "com-partes"; por ser todas ellas partes-del-mismo Todo, —de Lo Uno; o partecitas del mismo Todo: de *Lo* Uno.

La relación de parte-Todo es asimétrica, o está centrada en Todo, —cual los hijos en Padre, menor en Mayor, efecto en Causa. . .; mas la asimetría o centramiento de partículas en (su) Todo es mayor. Es decir, las partículas entre sí, dentro de su multiplicidad (casi) absoluta, son casi simétricas. O la relación de "com-parte" con es casi simétrica. Si A es comparte (cp) de B, B es cp de A. Cuando si A es parte de B, B no es parte de A, sino *su* Todo. Las partecitas entre sí son cada una una de tantas o una cualquiera, son **ἕκαστον**.

La relación de "com-parte" (o com-partecita) es, por simétrica y transitiva, reflexiva: la partecita *a* es (casi) partecita de sí. Esta fusión o confusión de la relación "partes-Todo" proviene de que frente a *Lo Uno* los Otros de Lo Uno son cada uno menos "uno" y menos "todo" (pertenencias) del Todo: de *Lo* Uno, que frente a *lo* Uno.

Se sigue, pues, el que precisamente una "partecita" es partecita de un Todo que es una cierta idea (τὶς ἰδέα. Véase Cl. III.1), que es un cierto Uno (τὶ ἕν), engendrado cual unidad (o uno) perfecto (ἕν τέλειον) de todos ellos, precisamente (ἁ-πάντων). El Todo que es Todo de "partículas", o que ha rebajado partes a partículas, precisamente por y para ser Todo perfecto y Uno perfecto, es el Todo-Uno "perfecto" (Cl. I.4).

Aquí eso de cierto, cierta (τὶ, τὶς) no es rebaja de Todo y Uno, sino nota de elevación, de perfección, —y lo es la correlativa y compensativa rebaja de parte a partícula. Cuanto un ingrediente lo es de un Todo-Uno superior— y, sobre todo, si lo es de uno "perfecto", tal ingrediente participa ciertamente de un Todo que es perfectamente uno; mas ha de ser (ἀνάγκη) Lo Otro (τἆλλα) de Lo Uno (157 e), bien separado cada uno (ἕκαστον) de Lo Uno y de los demás, por estar siendo tal, para haber de ser uno, —uno de tal Todo-Uno perfecto.

3º) Imitando al griego, y con perdón del castellano, con neutro plural (cual τἆλλα, τὰ ἄλλα, τα ὄντα) ponemos, aquí, en la traducción, verbo en singular, —vgr. *Los* Otros "tiene", los entes "es". . ., mirando al bloque unitario, —designado a veces por ἄλλο— y no a sus ingredientes, —mirando al Bosque, no a los árboles. Lo cual es admisible, tanto más cuanto el bosque sea más Bosque, más tupido, a costa de la individualidad de los árboles. Parecidamente en otros órdenes, —cual ente (ὄν), unidad (ἕν); muchos (πολλά), diversos (τἆλλα, τὰ ἄλλα). La ontología —natural

o cultivada, cual aquí en "Parménides"— mandó sobre una gramática (aun no oficialmente existente); y manda aquí sobre la gramática del traductor.

158 b, 159 a.

Una multiplicidad absoluta (muchedumbre) se integra de partículas de unidad menor que la de partes (miembros) de un Todo que no llegue a ser *Lo* Uno; y por de menor unidad, resultan de mayor multiplicidad; y por ser partecita de *Lo* Uno que es el Uno-Todo supremo, su multitud no tiene límite, —ἄπειρα πλήθει· Lo Uno (tal *Lo* Uno) no está en cada una de ellas: de las partículas que, casi casi, no son suyas; y ellas de El; mientras que las propiamente partes son partes de (su) Todo, y éste está en cada una de ellas; y ellas son un número finito, cual miembros suyos, con función propia. La ilimitación en una multitud surge precisamente por participar de (un) Todo perfectamente Uno (de El Todo, de Lo Uno). Un extremo implica al otro. Lo superlativamente uno lo es (y ha de serlo) respecto de lo superlativamente muchos, y al revés. No pasa cual en $1 < 2$, que si a 2 se lo multiplica, vgr., por 2, 3, 5... resulta $1 < 4$, $1 < 6$, $1 < 10$...; mas el 1 se queda en 1. Lo que aquí dice Parménides equivaldría a que al multiplicar el 2 por 2, 3, 5..., hubiera que dividir al 1 por 4, 6, 10... resultando $1/4 < 4$, $1/6 < 6$, $1/10 < 10$; evidentemente $1/4 < 1$, $1/6 < 1$...

Respecto de *Lo* Uno, —en cuanto Todo-Uno perfecto, el único tal— la multitud, los Muchos, descienden a "indefinida-infinita-indeterminadamente" "muchos" Muchedumbre.

158 e; 159 a, b.

Por ulterior secuela, las partecitas de tal Muchedumbre son, a la vez, semejantes-y-desemejantes mutuamente y cada una respecto de sí misma, idénticas-y-diversas, movidas-e-inmobles; son todos los contrarios; por ser *lo*-otro (τἆλλα) de *Lo* Uno; *los*-otros (τἆλλα) de *Lo* Uno. La exageración de unidad de *Lo* Uno trae, cual reacción, la exageración de pluralidad en *lo*-Otro, en *su lo* otro, o *su Los*-Otros.

Parménides deja este punto de enfoque, por patente (φα-νηρόν). Y pregunta: ¿la distensión entre *Lo* Uno y (sus) *Los*-Otros —*La* Multitud absoluta o infinita de "partecitas"— es tal y tanta que estén ambos uno fuera de otro (χωρίς) sin haber algo, un tercero, diverso (ἕτερον) en lo que y en ello mismo (ἐν ᾧ... τῷ αὐτῷ) estén siendo *Lo* Uno y *Los*-otros?

¿Qué les pasará, o les habrá pasado (πεπονθέναι) a *los*-Otros de *Lo* Uno?, —¿a los otros por ser *los* otros, precisamente, de *Lo* Uno?, ¿por antonomasia, exclusividad y absorción de *Unidad?*

En el Argumento (III) se han señalado dos tipos de "fuera" (de χωρίς): "fuera" están *Los*-Otros respecto de *Lo* Uno; "fuera" *los* otros respecto de lo Uno. Fuera, separados, en otra región (χώρᾳ, χωρίς).

La separación es tal y tanta que no hay un tercero diverso de *Lo* Uno y de (su) *Los*-Otros, porque *Lo* Uno es el Todo perfecto y *los*-Otros son la multitud absoluta. El tercero que los abarcare sería distinto de la unidad absoluta y total; así no sería un tercero; y sería diverso de la multitud absoluta; no contaría de tercero (3°), respecto de *Lo* Uno (1°), de *Los*-Otros (2°). Estos han absorbido todo: uno, La Unidad; otro, la Multiplicidad.

Quedan, pues, por esto y lo anterior, *Lo* Uno y *Los*-Otros fuera absolutamente entre sí.

Por haber absorbido (por ser) *Lo* Uno toda unidad, *Los*-otros de él no son "muchos" (πολλά), cada uno de ellos *uno;* así que no son, ni es cada uno, uno, todo, *una* partecita, ni dos, ni tres...; ni *uno* es semejante a *un* otro, ni desemejante *uno* de *un* otro; ni idéntico *uno* con *un* otro; ni diverso *uno* de *un* otro... Todo eso: Semejante, Desemejante; Idéntico, Diverso; Uno, Dos, Tres... son eídoses (εἴδη), contrarios mutuamente. Para participar de *uno* de ellos hay que ser "uno"; menos aún puede participar de "dos" (eidos) lo que no participa "ni de uno" (μηδενός). Caso de imposibilidad patente.

160 b.

Nueva hipótesis o base de partida. Ahora negativa de las anteriores. "Si *Lo* Uno es", —o sea: "si lo Uno es...". Los puntos suspensivos indican la ausencia del predicado adecuado: "si lo *Uno es 'uno'*", con unidad al nivel de *Lo* Uno. (¿Tal suspensión o dejar en blanco un predicado que complete la frase lo indicaría Parménides con una mera inflexión de voz, o un silencio breve?).

Ahora: "Si *Lo* Uno *no es*" (εἰ μὴ ἔστι τὸ ἕν), escribamos nosotros "Si *Lo* Uno no es...", o sea: "si *Lo* Uno no es 'uno'" con unidad a su altura de *Lo* Uno, ¿qué va a seguirse de ello?

Ha de seguírsele (χρὴ εἶναι) todo lo contrario de lo que necesariamente se le seguía cuando, y porque "*Lo* Uno es *Uno*", con unidad a su altura absoluta. Así de "*Lo* Uno no es *Uno*" se sigue "tener ciencia de sí", "ser diverso de *los* Otros" con diversidad, —y no el ser simplemente no-*Los* Otros. Ahora Diversidad es *de* él. "*Lo* Uno que no es *Uno*" participa de lo "él", de lo "alguno".

A "*lo* Uno que no es *Uno*" le advienen, por necesidad, toda clase de participaciones, o participar de casi todo, —menos unas excepciones posibles que aquí discute, ejemplarmente, Parménides—, la de ser, la de semejante...

La argumentación se reduce a: "Si de ser (o estar siendo) *Lo* Uno *Uno*" se sigue que *Lo* Uno *Uno* no participa de nada, de no ser (o estar siendo *Lo* Uno *Uno*) se sigue que *Lo* Uno (que no es *Uno*) participe de todo, o habrá que demostrar si hay alguna excepción.

En este caso, —el de *Lo* Uno *que* es *Uno*— vale, en nuestro lenguaje, la fórmula $(p \supset q) \supset (\bar{q} \supset \bar{p})$.

Adviértanse las dos proposiciones: 1) Lo desemejante es desemejante con lo desemejante; 2) lo desigual es desigual con lo desigual; y sus complementarias (1′), lo desemejante *de* lo desemejante es semejante (2′); lo desigual de lo desigual es igual. *Lo* Uno, por ser desemejante *de* los (sus) desemejantes —que son *los*-otros— es semejante consigo mismo.

Parecidamente vale: lo diverso *de* lo diverso es idéntico.

Lo Uno, que no es (está siendo) *Uno,* es diverso de los diversos (*los* Otros); es desemejante de los (sus) desemejantes (*los* Otros); de esa doble vuelta —o negación de negación— revierte a *ser* mismo, a ser *Lo* Uno *Uno.*

Empero, esta identidad (consigo), Semejanza (consigo) ha sido alcanzada por negación de negación; "*Lo* Uno" que es "*Uno*" en la primera fase (A) no es *ni* idéntico *ni* diverso *ni*... Ahora por ponerse a no ser —*Lo* Uno no es...— ha ascendido a ser*se* idéntico, a ser*se* semejante a sí mismo.

Dialéctica de positivos resultados.

Mas Parménides no admite que *Lo* Uno que no es (está siendo) *Uno* alcance el ser igual a sí mismo. La relación de igual va indisolublemente con mayor y menor (que hacen de extremos, y de medio lo igual). Por hacer lo igual de término medio, desigual *de* desigual vuelve, ciertamente, a igual, mas sin perder "igual" su calidad de intermedio. El "igual" resultante aporta, necesariamente "mayor y menor". Luego si *Lo* Uno es igual a sí mismo participaría (con-sería, *μετ-είη*) de grandor y pequeñez. No sería, pues, igual a *sí mismo.*

Ahora se echa de ver la diferencia frente a desemejanza-semejanza, diverso-idéntico. Ambas carecen de "intermedios"; no aportan a la fase final nada que disminuya la unidad suprema de *Lo* Uno; cosa que hace la igualdad, resultante de desigual de desigual.

161 e; 162 b.

Lo Uno, que no es (está siendo) *Uno,* ¿cómo se ha respecto de esencia (*οὐσία*): de lo que una cosa tiene de propio, peculio (Cl. I.2, de propiamente ente)?

La misma distinción o proceso anterior —ser-no ser-no ser (noser)— Ser (ser doble o reforzadamente el ser-lo que inicialmente era). Entre ser y

no ser no hay término medio alguno. O como dice Parménides: "Es preciso (δεῖ ἄρα) que él [*Lo* Uno] tenga por vínculo (δεσμόν) de su no ser el ser no ente, de manera semejante a como el ente ha de tener por vínculo el no ser no ente para, a su vez (αὖ), perfectamente (τελέως) ser". El no ser no ente da, por resultante, ser perfectamente (tres veces repetido aquí), ser máximamente (μάλιστα).

La negación de la negación de ser, revierte aportando suma perfección al ser (inicial). El proceso dialéctico da resultado positivo, perfecto, máximo, en favor de *Lo* Uno que se haya puesto a ser (μέλλει) no-Uno; se haya puesto, o, ex-puesto a no ser Uno (μέλλει).

Todo esto, en otra forma —la del Poema— lo estaban sabiendo Sócrates y Aristóteles. Aquí Parménides se lo aplica a *Lo* Uno. Los ejercita (*gimnasia* dialéctica) en ello.

"Verdaderísimo" (ἀληθήστατα), es decir: patentísimo, exclama Aristóteles.

"Lo no ser está con-siendo (μέτ-ἐστιν) con ser; lo ser está con-siendo con no ser; luego así le pasa a Lo Uno; en él están con-siendo ser con no ser, no ser con ser". —"Necesariamente"—, dice el acólito.

No se pase por alto la fuerza de las palabras "relajar" (ἀνέσει) su ser hacia el no ser; "vínculo"; ponerse a ser (μέλλει); "perfectamente"; máximamente; "con-ser" (μετ'ἔστι); "evidente" cual luz (φαίνεται).

La lección que a los jovencitos da Parménides, el viejo, va en serio, en real. ¿Cuál explicación del Poema que ellos saben de memoria, ellos: los aún jovencitos de cuerpo y mente?

162 b, e; 163 a, b.

Respecto de ese estado de *Lo* Uno que siendo no es y que no siendo es, para así llegar a serse perfectamente, ¿es posible que tal manera de haberse (τῆς ἕξεως) no sea "cambio" (μεταβολή)? Lo es; y todo eso indica que es cambio. Mas "cambio" es "movimiento", —¿local, rotación, alteración...? Movimiento-reposo... Todo esto ha de ser reinterpretado ontológicamente. ¿Cómo *lo ente, lo Uno, lo no ente, Lo Uno* que no es..., ruedan, se tocan, pasan de aquí allá, se alteran, reposan...?

Nada de esto —ni lo afirmativo ni lo (su) negativo— afectan a "*Lo* Uno que no esté siendo...". Esto *ni* lo refuerza cual hacen las fases ser-no ser-no ser no ser; *ni* lo altera; lo deja tal cual: *Lo* Uno en estado de *Uno ni* nace *ni* perece, *ni* no nace *ni* no perece.

Las fases: ser-no ser-no ser no ser-Ser *no* son *ni* no son clase alguna de movimiento, alteración, cambio físico. Todo esto no es dialéctico.

163 b; 164 a, b.

"Aun una vez más (αὖθις) volvamos al principio": "Si Lo Uno no es...". "Volvamos, miremos, digamos, si nos parece". Todos los presentes —Parménides inclusive— han, una vez más de considerar qué le pasa, qué corte de secuelas acompaña o rodea (περὶ αὐτοῦ συμβαίνει) a "*Lo* Uno" que no esté siendo esencia, precisamente, o que "esencia" le esté ausente (οὐσίας ἀπουσίαν). Si *Lo* Uno no está siendo *Uno* —y ser *Uno* es lo esencial suyo; es su esencia o propiedad característica—, *Lo* Uno no está siendo o teniendo "esencia". ¿Qué le ha de pasar a él, y qué a los que estamos a su derredor (περὶ αὐτοῦ), a *Los* Otros?

Enfoque totalizador de todo lo anterior, "a ver si nos parece ahora lo mismo que antes".

No tener *Lo* Uno esencia es, sencillamente dicho (λεγόμενον ἁπλῶς), no ser ni participar de ningún modo, de ninguna manera, en ningún caso (οὐδαμῶς, οὐδαμῇ, οὐδήπῃ) de esencia. En el Argumento se han contado las veces que se emplean estas negaciones. Aquí se indica la razón de tal insistencia reforzada. *Si* se supone (ὑπό-θεσις) que "*Lo* Uno no está siendo *Uno*, que es su esencia, y, por tanto que *Lo* Uno no tiene (por modo de ser, serla) esencia, ni puede serlo o tenerla, no puede participar de nada que tenga esencia, aunque no sea sino por tenerla al engendrarse y perderla al perecer... "*Lo* Uno que no es..." no puede ser nada de lo que sean los entes" (οὐδ'ἔστιν νε αὐτῷ τὶ τῶν ὄντων). Los entes son "el", "ello"; esto de él, esto de aquél...; nada de esto habrá respecto de *Lo* que no está siendo.

164 e; 165 a, c.

Si *Lo* Uno no es (*Uno:* lo que tiene por esencia, por propio de ser), ¿qué les habrá pasado (πεπονθῆναι) ya a *los*-Otros?

Además de lo dicho concentradamente en el Argumento, añadamos aquí: 1) Otros, Otro (ἄλλα, plural neutro, traducible por el singular "otro") incluye, cual "acorde" (Cl. I), lo de "diverso" en general, lo de "diverso *de*" algo determinado (su lo otro) y aquí lo diverso de *Lo* Uno: *Su* otro: τἆλλα: Precisamente *los*-Otros *de Lo*-Uno. No "otro más", u "otro más", neutros frente a *Lo* Uno. Al término "diverso" hay que determinarlo señalando *qué* es diverso *de* qué y *en* qué.

2) Respecto de "*Lo* Uno está siendo *Uno*" se discutió, ya que era él en sí, y qué eran *Los*-Otros de él, mientras él se estaba siendo en tal estado (ἕξις).

Ahora que, *se supone, Lo* Uno no está siendo *Uno* —no está siendo eso de *Uno,* que es su esencia—, ¿qué les ha pasado ya a *Los*-Otros de tal

"Lo Uno"? ¿Son todavía *los; son Otros;* lo son *de* (alguien) y de alguien que ya no está siendo *Uno, su* esencia?

La correlación "uno-muchos" (ἕν-πολλά), como la de "mayor-menor" como la de "semejante-desemejante", admiten distensiones extremas:

Lo Uno - *Los* Muchos.

Lo Máximo - *lo* Mínimo.

Lo Semejantísimo-*lo* Desemejantísimo; o dicho en forma de eidos (Cl. III.1).

Unidad-Multiplicidad,

Grandor-Pequeñez,

Semejanza-Desemejanza... Pares de eídoses o eídoses (necesariamente) apareados.

Al decir y pensar *Lo* Uno es..., dejando en vacío o abierto el "es", habrá que decir y pensar "*Los* Muchos...", sin poder precisar cuántos, cuáles, cuán uno; sin poder decir "Los Muchos son muchos *de Lo* Uno, o respecto de *Lo* Uno, porque *Lo* Uno no es..." (c). Los Muchos que no son ya *los* Muchos de un *Uno* que es Uno, resultan simplemente "muchos"; parece cada uno uno, mas no lo es, *si Lo* Uno no es...; no son ni en número par ni en impar; solamente parecen ser par o impar; mas no lo son verdaderamente (ἀληθῶς), *si Lo* Uno no es... Todo lo que esos muchos, que no son ya Muchos-de-Lo Uno, son apariencias (φαινόμενος), pareceres (δοξασθήσεται), parenciales (φάντασμα). Esos "muchos", por soltados de *Lo* Uno que es (esté siendo) *Uno,* se desmenuzan, desperdigan... Ya no son "*Los* Muchos", "*los* otros" de "*Lo* Uno". Por no estar siendo *Lo* Uno, lo que hay es "muchos", —εἰ ἑνός μὴ ὄντος πολλὰ ἔστιν (165 e).

165 e; 166 final.

"En resumen" (συλλήβδην), dice Parménides: "*si Lo Uno* no es..., nada es"; si *Lo* Uno no es (nada determinado, ni aun su esencia: *Uno*), ni-uno (ning-uno) (οὐδ' ἕν, οὐδέν, οὐθέν) es (nada determinado): Ni siquiera 'uno'.

Los *ni* —tanto respecto de *Lo* Uno que no es..., como respecto de *Los* Muchos (de *Los* Otros *de Lo* Uno que es) que no son... (porque *Lo* Uno no es...)— son siempre igual en eso de "tantos". Tantas veces cuantas *Lo* Uno no es..., otras tantas *Los*-Otros no son... (En los puntos... entran igual número de atributos).

(—A) *Los Ni* (de τὸ ἕν que no es...) = *los Ni* (de τἆλλα que no son...).

Mas también pasa: "*Lo* Uno que es *Uno*" denega dentro de sí, respecto de sí (πρὸς αὑτόν) con *ni, ni, ni, ni* todos los atributos que incluyan pluralidad (Todo-partes; principio, medio, fin...), por virtud de su absoluta

unidad, —la de *Lo* Uno que es *Uno*. Lo de *"Uno"* ha rellenado perfectamente los puntos suspensivos de "*Lo* Uno que no es...".

Correlativamente: *Los*-Otros de tal *Uno* resultan también afectados de otros tantos *ni*. (*Lo* Uno que es *Uno ni* tiene *ni* no tiene partes, etc.; *ni* es limitado *ni* ilimitado...). Mas *Los*-Otros de tal *Uno* (157 - 159, véase "Argumento", III) son cada uno uno-y-muchos (uno y *no* uno), idéntico-y-diverso (idéntico y *no* idéntico), *ni* mayores *ni* menores *ni* iguales...

(+A) *Los Ni* (de *Lo* Uno que *es Uno*) = *los Ni* (de *los* otros o de los Muchos que lo son de tal *Lo Uno* Uno).

Total, resumen (συλλήβδην):

Tantos Ni de { *Lo* Uno que es *Uno* (a) / *Lo* Uno que no es... (—a) } = tantos Ni de

{ *los* otros de (a) / *los* otros de (—a) }.

Secuela.

"Tanto *si lo* Uno es *Uno*, como *si lo* Uno no es *Uno*, tanto *El* como *los*-otros, respecto de sí mismos (πρὸς αὑτά) y de los unos respecto de los otros, todos, de todas maneras son-y-no son, parecen (ser)-y-no parecen (ser)".

"Verdaderísimo", ἀληθήστατα.

—oOo—

Este "verdaderísimo", tal vez lo dijeron a la una Aristóteles y Sócrates, —los dos, jovencitos veinteañeros.

Y fuera exclamación, y juicio final, adecuados a una tal lección de ontología dialéctica.

Tal vez, a nuestros —pasados en unos, presentes en otros— veinte años no hayamos tenido la suerte de escuchar de un Parménides —viejo venerable, sabio y bello de ver— una lección de ontología equiparable a la que Parménides, en persona, dio en plan de ejercicio —de "gimnasia" mental— a dos jovencitos, presentes en persona. Uno de ellos, el futuro Sócrates, "filosofante de por vida", según su propia declaración pública a sus setenta años.

¿En qué le ayudó?

El decurso de su vida de filosofante-dialogante lo revelará.

¿En qué pretendió Parménides ayudarle?

1º) Proporcionándole, ante todo, *un* método.

Pre-supuesto (Ps) (algo), ¿qué se sigue de suponer que es (tal o cual)?;

Pre-supuesto (Ps) (algo: ese mismo "algo"), ¿qué se sigue de suponer que no es (eso mismo: tal o cual)?

En nuestro lenguaje, de lectura inmediata:

$$(+1) \begin{cases} Ps\ (A) \\ Ps\ (+A) \end{cases} \rightarrow S\ (c_1,\ c_2,\ c_3 \ldots)$$

$$(-1) \begin{cases} Ps\ (A) \\ Ps\ (-A) \end{cases} \rightarrow S'\ (c'_1,\ c'_2,\ c'_3 \ldots)$$

La formulación (inicial en 135 e; 136 a) está, como es natural, condensada en frases a explicar posteriormente. Planteamiento "condensado".

2º) Parménides va a desarrollar y declarar el funcionamiento de las dos fases (+1, —1) del método con un ejemplo concreto. El de *Lo Uno* y *Lo Muchos*. *Lo* Uno que está siendo *Uno* (+1).

Lo Uno que no está siendo Uno (—1).

Secuelas. ¿Qué le pasa a *Lo* Uno por estar siendo (es) Uno?, —secuelas de ello (c_1, c_2, c_3...).

¿Qué le pasa a *Lo* Uno por no estar siendo (no es) *Uno?*, —secuelas de ello (c'_1, c'_2, c'_3...).

(Caso de *Lo* Uno respecto de sí mismo; τὸ ἓν πρὸς αὐτό).

Mas porque Lo Uno es uno frente o respecto de los muchos, y los muchos son muchos por oposición a lo uno —son correlativos inseparables: cada uno no es lo que es sin el otro; y cada uno es lo que es (uno, muchos) por y en correlación con el otro— el plan se complica:

Los Muchos (M) sean m_1, m_2, m_3...; *Lo* Uno sea, simbólicamente U. Los esquemas (±), (—1) son ahora:

$$(+1') \begin{cases} Ps\ (u) \\ Ps\ (-u) \end{cases} \rightarrow S\ (m_1,\ m_2,\ m_3 \ldots)$$

$$(-1') \begin{cases} Ps\ (u) \\ Ps\ (-u) \end{cases} \rightarrow S'\ (m'_1,\ m'_2,\ m'_3 \ldots)$$

Mas porque los Muchos son *muchos*, ¿qué relaciones guardan entre sí, y respecto de Lo Uno?

Y, ¿qué relaciones guarda *Lo* Uno respecto de los muchos? Lo cual equivale a estudiar las secuelas S (m_1, m_2 m_3...), S′ (m'_1, m'_2, m'_3...).

O como dice Parménides, explicitando la formulación primera del plan de gimnasia: *τὶ χρὴ συμβαίνειν καὶ αὐτοῖς τοῖς πολλοῖς πρὸς αὑτὰ καὶ πρὸς τὸ ἕν καὶ τῷ ἑνὶ πρός τε αὑτὸ καὶ πρὸς τὰ πολλά*... (136 a).

La fórmula (o exigencia) de *αὐτὸ πρὸς αὑτὸ καὶ πρὸς ἄλλα καὶ ἄλλα πρὸς αὑτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα* (136 a, b, c) se repite, ya probada por larga explicación, en el final (166 e, línea antepenúltima) reducida a expresión mínima: *αὐτὸ τε καὶ τἆλλα καὶ πρὸς αὑτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα*·

Todo ello, desde 136 a 166, respecto de *Lo* Uno y de lo Muchos; de *Los* Otros (lo Otro) de *Lo* Uno.

Pero, y ¿respecto de las relaciones entre un eidos y sus participantes, imitadores, similares, —del eidos de lo Justo, de lo Bello, de lo Bueno... en cuanto ellos mismos (*εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτό*, 130 b), respecto de las acciones justas (*los* muchos de *lo* Justo), de las cosas bellas y de los bellos (*los* muchos propios de *Lo* Bello)... ¿Y qué de eídoses cual "El Pelo", "El Barro"...?

¿Cuál es el paso del eidos "Lo Uno", del eidos "*Lo* Muchos" a esotros eídoses que, antes del planteamiento de Parménides, interesaban a Sócrates?, —¿Lo Bueno, Lo Bello... El Pelo...?

Sócrates debió quedarse pensando en, ¿qué le pasa a Justicia, al estar siéndose en sí misma, ella para sí; Justicia que está siendo Justa, a altura de *εἶδος*?, ¿y no de acciones justas? Y, ¿qué a Semejanza, a Ciencia... respecto de sí y en-si-mismadas (Cl. III.1) y respecto de sus Muchos: los tantos y tantos semejantes (en color, peso...) y las tantas y tantas ciencias nuestras, —cual geometría, aritmética, astronomía...? ¿Qué a estas tantas, entre sí (*πρὸς ἄλληλα*) y por su relación inseparable a Semejanza, a Ciencia...?

Sócrates tenía ya el método para responder: (+1″) si Ciencia está siendo (es) ciencia (a su altura de eidos), ¿qué le pasa a ella respecto de tal (su) estado y en él? Ps (C); Ps (+C); (—1″) si Ciencia no está siendo (no es) ciencia (a su altura de eidos), ¿qué le pasa a ella dentro de sí misma? Ps (C), Ps (—C)

Y, ¿qué les pasa a sus Muchos, —a *las ciencias?*

¿Lo aplicaría Sócrates —inmediatamente, o tras muchos años y diálogos con variadas personas— a Lo Ente (*τὸ ὄν*), a Movimiento, Reposo, Idéntico, Diverso...?

¿Lo aplicó a Lo Ente que está siendo *(es)* ente —a su altura o en estado de eidos: él de ensimismado, y a Ente que no está siendo *(no es)* ente (a altura y nivel de eidos)?

El decurso de su vida de filosofante-dialogante lo declarará.

Aquí, en "Parménides" está Sócrates iniciándose, —envidiablemente, por el Maestro y el Tema.

PROTAGORAS

Lugar y tiempo del diálogo hablado. Atenas. Casa de Calías. Hacia 440 a. C.

Personas:

PROTÁGORAS. De Abdera. Sofista. De unos 55 años.

HIPIAS, PRÓDICO. Sofistas presentes, junto con sus discípulos.

SÓCRATES. Ateniense. Filosofante dialéctico, de unos 30 años. Acompañado de Hipócrates, Critias y Alcibíades, de unos 19 años.

COMPAÑERO (Innominado) de Sócrates.

Tiempo de la transcripción definitiva del diálogo. ¿Hacia 380 a. C.?

ARGUMENTO

Advertencias

1) El diálogo trata de los asuntos conexos: a) Arte política, virtudes políticas (ciudadanas), Virtud en general; b) de sí son tales arte, virtudes y Virtud algo enseñable, contraponiendo la manera de tratarlas los sofistas, ejemplarmente aquí Protágoras, y la manera dialéctica de Sócrates. Tal contraposición no es tema explícitamente tratado. Se deja que resalte sin más a lo largo del diálogo.

Protágoras admite que hay dos maneras de tratar tales asuntos: mito (μῦθος) y razonamiento (λόγος). Comienza sirviéndose del mito (320 c, d, e; 322) para mostrar que la Virtud es enseñable; prosigue confirmándolo por un testimonio (τεκμήριον) (323 - 324 a, b, c, d); a continuación por un razonamiento (324 e; 328 a, b, c, d), —todo en forma de discurso (λόγος) (Cl. I.1).

Sócrates tratará, ante todo y sobre todo, del tema "Virtud", mediante razonamiento dialogado, dirigido por él (329 c, d, e; 333). Terminado este primer ataque al tema, y tras algunos incidentes propios de diálogo vivo.

2) Protágoras propone a Sócrates continuar tratando del tema inicial: Virtud, pero haciéndolo según sentencias de poetas, en especial de Simónides (339-347 a).

3) Sócrates volverá, terminado tal estudio, a su método de razonamiento dialogado (348 d, e; 362, final).

I. PARTE PRIMERA

VIRTUD Y VIRTUDES

Protágoras y Sócrates dan por sabido "qué es" Virtud, y qué son virtudes, Justicia, Pundonor (αἰδῶ), Temperancia (σωφροσύνη), Piedad (ὁσιότης). Pero, tomadas todas ellas en conjunto (συλλήβδην),

son "un cierto Uno" (ἔντι): Virtud. ¿Todas ellas son "partes" (μόρια) de Virtud, o "nombres" de una única realidad (τοῦ αὐτοῦ ἑνός ὄντος) que es Virtud?

Tal es la primera pregunta dia-léctica de Sócrates.

1ª afirmación. Las virtudes nombradas, y las demás, son "partes" de Virtud, semejantes a las partes del rostro: boca, nariz, ojos...; y no a las partes de un trozo de oro, que son todas iguales entre sí, y no se diferencian sino por magnitud y pequeñez. Las partes del rostro son partes: a) respecto de y ordenadas a Todo (ὅλον); b) cada una con su propia función o poder (δύναμις); c) diversas (ἕτερον) cada una de las demás.

Si se parecen, pues, virtudes-y-Virtud a partes-de-rostro, ninguna virtud —ciencia, justicia, valentía, moderación, piedad— es cual (οἷον) otra en calidad y poder.

Segunda pregunta y 2ª afirmación, referente a grados de identidad y diversidad entre virtudes.

a) Cada virtud es ella: La justicia es justa, la piedad es pía. Cada virtud posee la propiedad de identidad: es ella, y no otra. La Justicia no es (idéntica con, ταὐτόν) Piedad; ni Piedad es Justicia..; mas la Justicia es pía, y la Piedad es justa...

b) De que "Justicia no es Piedad, y de que Piedad no es Justicia"... no se puede concluir que "Justicia es impía" y que "Piedad es injusta"...

Pero, ¿qué de las afirmaciones: "Justicia es no pía" (μὴ ὅσιον, algo no pío) y "Piedad es no justa" (μὴ δίκαιον, algo no justo)? ¿Se sigue de "ser no justo" el "ser injusto" (ἄδικον); de "ser no pío", el "ser impío"?

Sócrates distingue, sin insistir, en tres grados de "es": ser "A idéntico con B" por identidad (ταὐτον); ser "A semejantísimo con B" (ὁμοιότατον); ser "A algo así como (οἷον) B".

Deja en interrogante la pregunta de si "de ser no justo" se sigue (ἆρα) "ser injusto"... O sea: si "no justo" es idéntico a "injusto"...

Protágoras nota lo cuestionable del asunto, y dice no parecerle cosa tan sencilla conceder que la Justicia sea pía (algo pío), y que la Piedad sea justa (algo justo). Cree percibir una cierta diferencia.

Pero en algo se asemeja Justicia y Piedad, "porque, de una u otra manera, cualquier cosa se asemeja a cualquier otra cosa", dice Protágoras. Mas, replica Sócrates: "¿entre lo justo y lo pío no hay más que una pequeña y mutua semejanza?". Sócrates cierra aquí este punto.

Advirtamos ahora nosotros la serie de proposiciones: 1) "La Justicia es la Justicia", "La Piedad es la Piedad"...; 2) "La Justicia es justa", "La piedad es pía"...; 3) "La Justicia no es la Piedad"...; 4) "La Justicia es no pía", "La Piedad es no justa"...; 5) "La Justicia es impía"...; "La Piedad es injusta".

Ambos dialogantes —Protágoras y Sócrates— notaban, con admiración, en el lenguaje corriente, matices de significado que, hasta tal momento, se les habían pasado desapercibidos, al pronunciar y pensar las palabras y frases en su estado "corriente", hablado para entenderse los donnadie, los cualesquiera: los ἰδιῶται, y ellos mismos —Protágoras y Sócrates— al hablar cual uno de tantos en la vida corriente.

Aquí se han puesto en otro nivel: diálogo dialéctico, guiado por Sócrates, que está descubriéndose filosofante dialéctico, hacia los 30 años.

Advirtamos que las proposiciones del tipo (1) corresponden al lenguaje apropiado a eidos (εἶδος): a algo que es él mismo en cuanto él mismo, sólo a solas de todo lo demás, puro, en sí mismo; vgr. a Justicia "en cuanto ella misma" (αὐτὸ καθ' αὑτό, αὐτὴ καθ' αὑτήν): fraseología técnica que aquí no aparece (Cl. III. 1). Los términos "eidos" e "idea" se presentan aquí una sola vez, y aplicados a la descripción de un muchachito de natural bello-y-bueno, —"bello de idea" (τὴν ἰδέαν πανὺ καλός, 315 e); es decir en castellano: "bello de ver", —o aplicados a rostros, manos de hombre (352 a). Era evidente, con evidencia dada por el lenguaje mismo a Sócrates, y aun a Protágoras, que no se puede ni decir ni pensar "La Justicia en cuanto ella misma es la Piedad en cuanto ella misma"... "La Justicia es la Piedad"...

En cambio: son, en principio, aceptables —son decibles y pensables en un lenguaje racional (λόγος) (Cl. I. 1)— las proposiciones del tipo (2). La forma —llamémosla "adjetival"— de "pío, justo"... es una especie de dilatación o extendimiento del significado, condensado y solitario, de la forma "Justicia", "Piedad" (Cl. III.1). Lo

que permite decir —y lo ha dicho ya el lenguaje corriente: el griego de aquellos tiempos— "Justicia es pía", "Piedad es justa". ¿Hasta qué límite se puede extender o distender un eidos cual Justicia, Piedad, Valentía...? ¿Puede ser la extensión de "pío, justo"... tanta tanta que en ella quepa todo, porque "todo es, en un grado u otro, semejante"? La cuestión queda irresuelta aquí; y, en rigor, ni tan sólo explícitamente propuesta. Indicada la deja Sócrates mismo. Quede, pues, indicada.

El paso o relación, entre "no pío" e "impío"; "no justo" "e injusto"... no es tampoco discutido aquí, ni siquiera explicitado en su gravedad y alcance. Mas Sócrates da a entender que es algo más grave "injusto" (ἄδικον, la negación ἀ, adherida a δίκαιον) que "no justo" (μὴ δίκαιον: negación de "justo" abierta hacia todo lo que sea "no justo", cual dos, tres, árbol, piedra, punto... que no tienen sentido ni pueden ser ni justos ni injustos). El lenguaje griego había hecho ya tal distinción; y Protágoras y Sócrates se la hallaban hecha. Era cuestión de aprovecharla para un trato dialéctico de cualquier asunto afín al presente. "La Justicia es no pía" es, por lo pronto, más aceptable que "La Justicia es impía"...

c) La unidad de "Virtud" que unifique en un Todo —cual el rostro a sus partes— a las virtudes y no quede reducida a unidad "nominal", está amenazada por la existencia de contrariedad (ἐναντίον) dentro de cada virtud: sensatez-insensatez, justicia-injusticia...; contrariedad entre las acciones y actores de ellas; obrar sensatamente-obrar insensatamente, entre sensato-insensato; contrariedad que se da también en otros órdenes: fuerte-débil, ligero-lento, bello-feo, bueno-malo... Además de contrarios, lo son, en cada caso, uno a uno: "para uno un solo contrario"; no, muchos. Las acciones y actores quedan también escindidos entre dos extremos, —sin medios.

En caso de ser así, el campo de las virtudes, y el de las acciones y agentes, queda escindido en pares, cada uno de cuyos dos miembros (partes) es contrario al otro que es su (único) contrario. El paradigma de Rostro y sus partes no sirve para Virtud y virtudes.

Mas advierte Sócrates a Protágoras, inclinado a aceptar lo anterior, que se da el caso de insensatez con dos contrarios: sensatez y sabiduría; y casos de mezcla entre contrarios, cual injustos que son sensatamente injustos; injusticia unida a sensatez ("pensarse bien qué injusticia se propone hacer"), —de modo que la injusticia resulte provechosa, buena.

Una virtud es una; mas el campo de su contraria puede encerrar muchas partes. A su vez el vicio correspondiente a una virtud puede ser un plural, más o menos conexo. No hay privilegio de unidad para un componente del par: Virtud-vicio. Si la injusticia resulta —pensándose bien lo que se propone uno hacer— buena y provechosa, todo vicio resulta más o menos "bueno", "sensato"... Hay que distinguir entre Justicia y justo, Piedad y pío, Bondad y bueno, Sensatez y sensato...

De nuevo, el tipo de unidad de Virtud, en cuanto realidad (ὄντως) "una" (τοῦ ἑνός), queda en suspenso. Y así lo dejan aquí Sócrates y Protágoras.

INTERMEDIO

Sobre la Virtud, según los Poetas (339-346).

Traslademos, propone Protágoras, la cuestión sobre la unidad de Virtud al campo de la poesía, a sentencias de Poetas, "antiguos y venerandos", "conocer los cuales es la parte más importante de la educación". Protágoras toma a Simónides de Quío, coterráneo de Pródico presente, y hace resaltar una que a él le parece contradicción entre dos versos suyos, asentando la afirmación de que poema contradictorio no está "bellamente" hecho. Sócrates sale a la defensa de Simónides advirtiendo que tal contradicción no existe. Y aporta una distinción, a la vez verbal y conceptual, en los versos acusados, y que se le ha escapado a Protágoras. Distinción entre "ser" (ἔμμεναι, εἶναι) y "hacerse" (γίγνεσθαι), respecto de bueno-malo, aplicable al sentido moral y al de artes y ciencia, —arquitectónica... Dejando de lado la forma de diálogo y la intervención musical (ἐμ-μελῶς) de los versos, las proposiciones de Sócrates son:

a) Aunque sea dificultoso (χαλεπόν), le es posible a un varón el *hacerse* bueno y llegar a *serlo*. b) Unicamente *siendo* (ya) bueno, le es posible *hacerse*, a veces —bajo calamitosas circunstancias— malo. O sea: no es posible hacerse uno malo, si no ha sido (previamente) bueno. c) Sólo Dios tiene el privilegio de ser bueno siempre, en cualquier circunstancia; pero ni él mismo puede luchar contra Necesidad (ἀνάγκῃ δ'οὐδὲ θεοὶ μάχονται). d) Cuando calamidad descomunal (ἀ-μήχανος, ἀ-μηχανή, sin recursos) se apodera de él, no hay varón que no resulte ser malo. Caso de fuerza mayor, que no

llega a Necesidad. e) Al malo no le es factible tan sólo el hacerse malo, sino necesariamente y siempre lo es; pasa necesariamente de "hacerse" a "ser", —a no ser que se haga, primero, bueno. Preeminencia de "bueno". Ser bueno es condición necesaria, y previa, para poder hacerse malo. "Bueno" da sentido a "malo". Y no, al revés. Por muchos errores que cometa uno que no ha sido médico (según arte y ciencia), ni siquiera resulta "mal" médico, —o "mal" arquitecto. Primero se ha de ser Médico o Arquitecto que, por ser tales por arte o ciencia —que son, de por sí solamente buenas— son, sin más, buenos. f) El malo tiene obligación de hacerse bueno, ante todo. g) Mas, a tenor de la máxima "nada en demasía" (μηδ' ἄγαν), dice Simónides que él se contenta con varón sano que no sea ni demasiado malo ni demasiado intratable, y sepa cuál es la justicia útil a Ciudades. No exige perfección: varón irreprensible, "cuadrado" de pies, manos y mente; sino le basta con un término medio (μέσα, μέσως). Tal es, termina diciendo Sócrates (347 a), el pensamiento de Simónides, y según él compuso su poema, con música verbal y, a trozos, con letra filosófica.

II. SEGUNDA PARTE Y FINAL (348 c, e; 362)

II.1) Dos grupos de virtudes. Sócrates propone a Protágoras volver a la cuestión inicial: "sabiduría, sensatez, valentía, justicia y piedad, ¿son cinco nombres y una sola realidad (πρᾶγμα)?, ¿o a cada nombre hace de base una esencia (οὐσία) propia y una realidad que posea un poder peculiar suyo, no siendo posible el que dejen de ser las cinco diversas una de otra?" (Cl. I.2).

Responde Protágoras: son cinco partes de Virtud; cuatro de ellas forman, por parientes, un grupo; de todas ellas se distingue grandísimamente la valentía.

Todas las partes de Virtud, algo así cual las partes de Rostro, habrían de ser parientes (παραπλήσιον, próximas o prójimas, vecinas). Digámoslo en nuestro lenguaje —obligación ineludible de "traductor"—

(rango +)	sabio - más que sabio - sapientísimo.
	sensato - más que s. - sensatísimo.
	pío - más que p. - piísimo.
	justo - más que j. - justísimo.
	valiente - más que v. - valientísimo.
(grados)	(grados)
pésimo - peor - malo	bueno - mejor - óptimo
← cobardísimo - más que c. - cobarde	
· · ·	
· · ·	
· · ·	
← ignorantísimo - más que ign. - ignorante	
(rango —)	

Tal sería el cuadro propio de las cinco partes de Virtud: sabiduría-sensatez-piedad-justicia-valentía, según rango-altura de dignidad (ἀξία) y según intensidad o grados de realizarse en los practicantes. Y correspondientemente, el de "vicio" (κακία).

Protágoras afirma haber parentesco entre las cuatro primeras partes, tanto que, anteriormente (331 a), sostuvo que justicia y piedad son o lo mismo o semejantísimas. Sobre la valentía opinó siempre que no es "afín" a las cuatro, sino proclive a vicios; y aquí dice, contra Sócrates quien las mantiene a todas afines, que "hay muchos hombres que siendo injustísimos, impiísimos, insensatísimos e ignorantísimos son, no obstante, distinguidamente valientísimos". De modo que en un nuevo cuadro habría que poner a valentía virtud cual transeúnte por los dos rangos.

Sócrates no discute directamente ni el hecho ni la dificultad implicada en él contra la unidad de Virtud y distinción entre virtudes y vicios, sino alude a dos puntos: a) a la confusión de valiente con audaz e impetuoso. Son los audaces e impetuosos, no los propiamente valientes, quienes pueden ser y suelen ser, injustos, impíos... injustísimos e impiísimos. Protágoras se defiende contra lo que él cree ha sido mal interpretado por Sócrates; los valientes son audaces, mas no vale la inversa: los audaces son valientes. b) La audacia de los entendidos, por arte o ciencia —cual buzos, soldados de infantería, caballería...— no sólo es mayor que la de los ignorantes,

sino más aún: tales audaces son valientes. Afinidad entre valentía y sabiduría.

II.2) Preeminencia de sabiduría (ciencia). A la mayoría les parece, dice Sócrates, que la ciencia no tiene fuerza, ni poder directivo ni gobernativo; mas a ti y a mí nos parece que la ciencia no tan sólo es bella, sino capaz de gobernar al hombre; y por hacer que conozca lo bueno y lo malo, el poseedor de ciencia no será dominado por nada y obrará lo que la ciencia le mande hacer. Así que la sapiencia es suficiente para ayudar en firme al hombre.

"Sabiduría y ciencia son lo más potente de los quehaceres humanos". Pero, ¿cómo se explica el que la mayoría no nos crean en esto ni a mí ni a ti, dice Protágoras, sino afirmen que la mayoría, conociendo lo mejor, no lo quieren hacer, pudiéndolo, sino hacen otra cosa? Responden que obran así "vencidos por placer o pena".

Sócrates y Protágoras estudian el sentido de la frase "ser vencidos por placer o pena", —y no por "ciencia".

Hay una ciencia sobre ellos; hay una mensurativa o razón entre placer y pena (ἀξία ἡδονῇ πρὸς λύπην), de modo que se puede saber cuándo son iguales, cuándo uno excede (ὑπερβολή) o es excedido (ἔλλειψις) por la otra en cuanto a mayor-menor, más y menos, inmediato (temporalmente) o remoto.

Sócrates y Protágoras convienen (συν-έδοκεν) en las cuentas-y-razones (λόγος, Cl. I) siguientes, que son cual "escala" de peso en balanza (ἐν τῷ ζυγῷ):

1) Comparando en peso lo placentero *p* con lo placentero *p'*, hay que elegir lo más y lo mayor (lo que llena más: πλείω);

2) Comparando en peso lo penoso *s* con lo penoso *s'* hay que tomar lo menos y lo menor;

3) Si se pesa lo placentero respecto de lo penoso, si lo placentero supera a lo penoso —tanto que lo supere ahora como después— hay que hacer lo que encierre placer.

4) Mas, si pesados, placer es superado por penas, no hay que hacer nada.

Tal es la arte mensurativa (μετρητικὴ τέχνη, Cl. I.5) que disipa las apariencias en contra, que hacen se distinga mayor y menor según próximo-inmediato, diferido-remoto.

Igual haría una arte y ciencia (τέχνη καὶ ἐπιστήμη) cual la aritmética o calculatoria. Nadie es, ni puede ser, vencido por placer o

pena "ponderado y calculado" según ciencia. Es vencido por ciencia. Simplemente pensar y decir que "se es vencido por placer, es la mayor de las ignorancias". (357 c).

FINAL

"Todo lo dicho pareció a todos los presentes (ἅπασιν) ser grandísimamente verdadero".

Sócrates repite las concordancias más importantes. A cada una responden los presentes: "convenimos", cual respuesta de coro bien consonante con el componente dramático de un diálogo entre grandes actores y gran público, sobre el argumento "Virtud".

Terminada la enumeración (y aprobación) de concordancias entre actores y público, el diálogo llega a su final enumerando Sócrates las conclusiones resultantes del diálogo entre los actores principales: él y Protágoras; lo que Protágoras ratifica con las fórmulas "sí, así es, es verdad, seguramente"..., y con el convencional gesto de asentimiento.

ΠΡΩΤΑΓΟΡΑΣ

[ἢ σοφισταί, ἐνδεικτικός.]

ΕΤΑΙΡΟΣ ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΙΠΠΟΚΡΑΤΗΣ
ΠΡΩΤΑΓΟΡΑΣ ΑΛΚΙΒΙΑΔΗΣ ΚΑΛΛΙΑΣ
ΚΡΙΤΙΑΣ ΠΡΟΔΙΚΟΣ ΙΠΠΙΑΣ

309 ΕΤΑΙΡΟΣ. Πόθεν, ὦ Σώκρατες, φαίνει; Ἢ δῆλα δὴ ὅτι ἀπὸ κυνηγεσίου τοῦ περὶ τὴν Ἀλκιβιάδου ὥραν; Καὶ μήν μοι καὶ πρῴην ἰδόντι καλὸς μὲν ἐφαίνετο ἀνὴρ ἔτι, ἀνὴρ μέντοι, ὦ Σώκρατες, ὥς γ' ἐν αὐτοῖς ἡμῖν εἰρῆσθαι, καὶ πώγωνος ἤδη ὑποπιμπλάμενος.

ΣΩΚΡΑΤΗΣ. Εἶτα τί τοῦτο; οὐ σὺ μέντοι Ὁμήρου ἐπαινέτης εἶ, ὃς ἔφη χαριεστάτην ἥβην εἶναι τοῦ ὑπη- b νήτου, ἣν νῦν Ἀλκιβιάδης ἔχει;

ΕΤ. Τί οὖν τὰ νῦν; Ἢ παρ' ἐκείνου φαίνει; καὶ πῶς πρὸς σὲ ὁ νεανίας διάκειται;

ΣΩ. Εὖ, ἔμοιγε ἔδοξεν, οὐχ ἥκιστα δὲ καὶ τῇ νῦν ἡμέρᾳ· καὶ γὰρ πολλὰ ὑπὲρ ἐμοῦ εἶπε, βοηθῶν ἐμοί, καὶ οὖν καὶ ἄρτι ἀπ' ἐκείνου ἔρχομαι. Ἄτοπον μέντοι τί σοι ἐθέλω εἰπεῖν· παρόντος γὰρ ἐκείνου, οὔτε προσεῖχον τὸν νοῦν ἐπελανθανόμην τε αὐτοῦ θαμά.

ΕΤ. Καὶ τί ἂν γεγονὸς εἴη περὶ σὲ κἀκεῖνον τοσοῦτον c πρᾶγμα; οὐ γὰρ δήπου τινὶ καλλίονι ἐνέτυχες ἄλλῳ ἔν γε τῇδε τῇ πόλει.

309 b 7 ἔρχομαι W: ἄρχομαι BT.

PROTAGORAS

(SOFISTAS; EXHIBICION)

UN COMPAÑERO, SÓCRATES, HIPÓCRATES, PROTÁGORAS, ALCIBÍADES, CALÍAS, CRITIAS, PRÓDICO, HIPIAS

309a COMPAÑERO. ¿De dónde vienes, Sócrates? ¿O no es evidente que de ir en pos de Alcibíades, el muchacho en flor? Por cierto que, viéndolo hace poco, me pareció bello varón ya; varón, sin duda, Sócrates, sea dicho entre nosotros, y de ya crecida barba.

SÓCRATES. Pues bien, ¿y qué? ¿No alabas a Homero,
b por decir que la edad más agraciada es la del bozo, que es ahora la de Alcibíades?

COMPAÑERO. Ahora bien, ¿que no vienes de donde el? Y, ¿cómo se porta contigo el joven?

SÓCRATES. Me pareció que bien, y no menos el día de hoy; porque se puso de mi parte en la conversación, ayudándome así. Pues bien, acabo de salir de donde él. Algo, extraño por cierto, quiero decirte: a pesar de estar presente, no paré mientes en él; y aun me olvidé de él frecuentemente.

c COMPAÑERO. ¿Qué de cosa tan grave pasaría entre ti y él?, porque no habrás hallado, de seguro, en esta ciudad, otro más bello.

SÓCRATES. Y mucho más que él.

COMPAÑERO. ¿Qué dices?, ¿conciudadano o extranjero?

SÓCRATES. Extranjero.

COMPAÑERO. ¿De dónde?

SÓCRATES. De Abdera.

COMPAÑERO. ¿Y tan bello te pareció ser ese extranjero que se te apareció más bello que el hijo de Clinias?

SÓCRATES. ¿Cómo, afortunado, no va a aparecerse más bello lo sapientísimo?

COMPAÑERO. ¿Así que vienes de encontrarte con algún sabio?, Sócrates.

d SÓCRATES. Sí, por cierto, sapientísimo, entre los de ahora, si te parece ser Protágoras sapientísimo.

COMPAÑERO. ¿Qué dices? ¿Que Protágoras llegó a la ciudad?

SÓCRATES. Pues hace ya tres días.

COMPAÑERO. ¿Y acabas de estar con él?

SÓCRATES. Diciendo y oyendo muchísimas cosas.

310a COMPAÑERO. ¿Por qué, pues, no nos refieres lo tratado, si es que nada te lo impide?; siéntate aquí; el muchacho se levantará.

SÓCRATES. Sea, pues; os agradeceré que me escuchéis.

COMPAÑERO. Y nosotros a ti, si nos lo refieres.

SÓCRATES. Así que doble agradecimiento; escuchad, pues:

Precisamente la noche pasada, mucho antes del alba, Hipócrates, el hijo de Apolodoro, y hermano de Fasón, golpeó fuertemente con el bastón la puerta; y, apenas abierta, se
b entró sin más, excitado y diciendo a grandes voces: «Sócrates, ¿estás despierto o duermes?». Y yo, reconociendo su voz, dije: «Hipócrates, ¿qué nuevas me traes?» —«Ninguna que no sea buena», añadió. «Bueno, dila» —repliqué: «¿Cuál es? y ¿porqué viniste a esta hora?». «Llegó Protágoras» —respondió, parándose a mi lado. «Hace ya unos días; ¿ahora te enteras? —añadí. «¡Por los dioses!», replicó, «desde ayer tarde». Y, echando mano del taburete, se sentó a mis pies y dijo: «al
c anochecer, por cierto; llegaba muy tarde de Enoé, porque Sátiro, mi criadito, se escapó; intentaba decirte que lo perseguiría, mas otra cosa me lo hizo olvidar». Llegado, pues, cenamos y cuando nos disponíamos a descansar, me dijo mi hermano: «Protágoras ha llegado». Me propuse entonces mismo venir; mas me pareció demasiado avanzada ya la noche. «Empero, apenas apenas el sueño disipó la fatiga, levantán-

dome inmediatamente me vine acá». Mas yo, conociendo como
d conozco sus varoniles arrebatos le dije: «Y a ti, ¿qué?; ¿que
en algo te es injusto, Protágoras?». Y riéndose, contestó: «Sí,
¡por los dioses!, Sócrates; en qué únicamente él es sabio y no
me lo hace ser a mí». —«Mas, ¡por Júpiter!, añadí; si le
e pagas en plata y lo convences, también a ti te hará sabio».
—«¡Oh, Júpiter y dioses!; si todo se redujera a eso, que no
ahorrara nada ni mío ni de los amigos. Acudo ahora a ti,
precisamente para que le hables en mi favor, porque, por una
parte, soy demasiado joven, y, por otra, jamás he visto a
Protágoras ni oídole hablar; que yo era aún niño, cuando
vino aquí por primera vez. Todos, Sócrates, alaban a tal
varón y afirman ser sapientísimo en hablar. Pero, ¿por qué
no vamos ya a donde él, para encontrarlo dentro?; he oído
311a que para donde Calías, el de Hipónico. Vamos, pues». Mas
yo le dije: «No vayamos aún, bueno de Hipócrates, que es
demasiado pronto; levantémonos, salgamos al patio, y, con
unas vueltas, hagamos tiempo hasta que se haga de día. Des-
pués, vayamos. La mayor parte del tiempo Protágoras la pasa
dentro; de manera que, anímate, lo sorprenderemos, muy pro-
bablemente, adentro». Después de lo cual, levantándonos nos
pusimos a dar unas vueltas por el patio; mas yo, para poner
b a prueba la fuerza de Hipócrates y observarlo, le pregunté:
«Dime, Hipócrates, intentas ver a Protágoras gastando de tu
dinero para pagarle sus servicios en tu favor; ¿a quién te
encomiendas y que va a hacerte? Cual si, dirigiéndote a tu
homónimo, Hipócrates de Cos, el asclepiádeo, dispuesto a
gastar de tu dinero para pagarle sus servicios en favor tuyo,
c y si se te preguntare: Dime, vas a gastar tu dinero, Hipócrates,
en honorarios a Hipócrates, ¿por ser quién? ¿Qué respon-
derás?».

—Diría, contestó, que por ser médico.

—Y para ser, ¿qué?

—Médico, respondió.

Mas si llegándote a Polícleto, el argivo, o a Fidias, el ateniense, pensaras pagarles sus servicios en favor tuyo, y se te preguntara: «¿piensas pagar de tus dineros a Polícleto y Fidias, por ser ellos?..., ¿qué? ¿Qué responderías?

—Diría que por ser escultores.

—Para hacerte... ¿qué?

—Es claro que escultor».

d Sea, repliqué; mas llegándonos ahora yo y tú a Protágoras, estamos dispuestos a pagarle por los servicios que te haga, —si basta con nuestros medios, con ellos le persuadiremos; mas, si no, gastaremos, los de los amigos. Si, pues, alguien, viéndonos tan grandemente interesados en ello, nos preguntara: «decidme, Sócrates e Hipócrates, pensáis gastar
e los dineros en Protágoras, por ser... ¿qué? ¿Qué le responderíamos? ¿Qué otro nombre oímos dar a Protágoras? De Fidias, el de escultor; de Homero, el de poeta; parecidamente, ¿cuál es el que oímos dar a Protágoras?».

—Dan a este varón, Sócrates, el nombre de "sofista", respondió.

—¿Así que, por ser sofista, gastaremos en él de nuestro dinero?

—Exactamente.

312a Y si además se te preguntara: «¿te diriges a Protágoras, para llegar a ser... ¿qué?».

Y respondió, —ruborizándose, ya amanecía, de modo que se echó de ver: «si es algo semejante a lo anterior, claro está que para llegar a ser sofista».

—Mas, ¡por los dioses!, añadí: ¿no te avergonzarías de presentarte cual sofista ante los helenos?

—Sí, ¡por Júpiter!, Sócrates; si hay que decir lo que pienso.

—Mas no supongas, Hipócrates, que lo que vas a apren-
b der de Protágoras sea cual lo que aprenderías de un maestro en gramática, en cítara o en deportes, pues de ellos aprendiste algo, no en plan de arte, cual si fueras a hacerte artífice, sino en plan de educación, que es lo apropiado a persona privada y libre.

—Tal me parece ser más bien, contestó, el tipo de enseñanza a aprender de Protágoras.

—¿Sabes, pues, lo que estás a punto de hacer, o no estás en claro?, añadí.

—¿Sobre qué?

—Que estás a punto de entregar tu alma a los cuidados
c de un varón que llamas "sofista"; pero me sorprendería que supieras qué es eso de sofista. Aunque si lo ignoras, no sabes a quién entregas tu alma, ni si eso es bueno o malo.

—Creo saberlo, contestó.

—Dime, pues, ¿qué crees ser eso de "sofista"?

—Como lo dice el nombre, respondió, "sofista" es el entendido en cosas sabias.

—Mas, repliqué, ¿no se puede decir también de pinto-
d res y arquitectos que son entendidos en cosas sabias? Empero, si alguien nos preguntara: ¿en qué cosas sabias son entendidos los pintores?, le diríamos que lo son en elaboración de imágenes, y así de lo demás. Pero si alguien nos preguntara: el sofista, ¿en qué cosas sabias es entendido? ¿Qué le responderíamos?: que es entendido en elaborar... ¿qué?

—¿Qué otra cosa diríamos ser, Sócrates, sino entendido en adiestrar para hablar?

—Y tal vez, añadí, diríamos verdad, aunque no suficientemente, porque nuestra respuesta pide aún otra pregunta: ¿sobre qué el sofista hace diestros en hablar?; a la manera
e como el citarista hace diestros, sin duda, en hablar sobre lo que él sabe: sobre lo de cítara. ¿No es así?

—Sí.

—Bien, pero, ¿sobre qué hace el sofista diestros en hablar? Es claro que sobre lo mismo que sabe.

—Así parece.

—Y, ¿qué es eso sobre lo que el sofista es sabio y lo hace ser al aprendiz?

—¡Por Júpiter!, contestó, aún no tengo qué responderte.

313a Y continué diciendo: «Pues bien: ¿sabes qué peligro corres al exponer así tu alma? Si tuvieras que encomendar a alguien tu cuerpo, corriendo el peligro de que se hiciera bueno o malo, considerarías muy mucho si encomendarlo o no, y llamarías a consulta a amigos y familiares, pensándolo durante días. Mas acerca del alma, a la que tienes por mejor que el cuerpo, y acerca de lo que, de ser bueno o malo, depende el que todo lo tuyo resulte bien o mal, acerca de esto ni a
b tu padre ni a tu hermano ni a ninguno de tus compañeros consultaste si encomendabas o no tu alma al extranjero llegado; sino que, como dices, lo oyes por la tarde, llegas de madrugada, y no tomas consejo alguno sobre si confiarte o no a él; mas sí estás dispuesto a gastar lo tuyo y lo de tus amigos, convencido ya de que, cueste lo que costare, has de entregarte del todo a Protágoras a quien, como dices, ni
c lo conoces ni has discutido jamás con él; mas lo llamas "sofista"; pero resulta que no sabes qué es eso de sofista. ¿A eso te vas a entregar?»

Habiendo oído lo cual, dijo: «tal parece por lo que dices».

—¿Así que sofista, Hipócrates, resulta ser una manera de buhonero o mercader en provisiones de que se alimenta el alma? Tal me lo parece ser.

—¿Que el alma se alimenta de algo?, Sócrates.

—De lo aprendido, contesté. Y, compañero, que el sofista, alabando lo que vende, no nos engañe, cual lo hacen
d mercader y buhonero respecto del alimento corporal. Porque éstos no saben, respecto de las provisiones, lo que es bueno o malo para el cuerpo; al vender alaban todo; ni lo saben los compradores, a no ser que dé la Suerte de que alguno sea experto o médico. De la misma manera, los que, de gira por las ciudades, tratan en y venden al por menor enseñanzas a quien esté deseoso de ellas, alaban todo lo que venden, aunque tal vez, óptimo, algunos ignoren si algo de lo que
e venden es bueno o malo para el alma; y parecidamente les pasa a los compradores, fuera del caso de que alguno de ellos sea médico de almas. Si, pues, tienes la suerte de saber qué enseñanzas son buenas o malas, estarás seguro al comprarlas a Protágoras o a otro cualquiera. Mas, si no, mira, bienaventurado, no juegues a dados y pongas en peligro lo más querido. Porque mucho mayor peligro hay en la compra
314a de enseñanzas que en la de comestibles, pues, comprados al buhonero o comerciante comestibles y bebidas, es posible llevárselos en recipientes diversos de uno y, antes de incorporárselos bebiendo o comiéndolos, es posible, depositándolos en casa, aconsejarse llamando a un entendido en qué se ha
b de comer o beber, y qué no, cuánto y cuándo. Así que no hay gran peligro en la compra. Empero, no hay para las enseñanzas, recipiente diverso de uno, sino que, necesariamente, pagado el precio, hay que llevarse en el alma misma lo enseñado; y, aprendido, irse, perjudicado o aprovechado. Esto es, pues, lo que hemos de poner en consideración de nuestros mayores, ya que nosotros somos aún demasiado jóvenes para decidir sobre tamaño asunto. «Ahora, tal como lo intentábamos, vayamos y oigamos al varón, y, oído, tratemos
c de ello con otros, porque, no está aquí solamente Protágoras, sino Hipias, el de Elis, y creo que también Pródico, el de Ceos; aparte de otros muchos y sabios». Tratado lo cual, partimos; mas, al llegar ante la puerta, nos detuvimos conversando sobre algo que nos había acudido por el camino. Para

que no quedase, pues, incompleto, conversábamos detenidos
ante la puerta hasta ponernos de acuerdo. Me parece, pues,
que el portero, un eunuco, nos llegó a oír; estaba, probable-
d mente, fastidiado por la multitud de sofistas que acudían
a la casa; así que apenas llamamos a la puerta, abrió y vién-
donos, dijo: «¡Bah!, unos sofistas; no está para nadie». Y
a la vez, con ambas manos y con toda la furia de que era
capaz, cerró de un golpe la puerta. Nosotros llamamos otra
vez; mas él, a puerta cerrada, contestándonos dijo: «Hombres,
¿no habéis oído que no está para nadie?». «Buen hombre,
repliqué, ni venimos por Calías ni somos sofistas. No temas;
e venimos deseosos de ver a Protágoras. Así que anúncianos».
De mala gana nos abrió la puerta. Entrados, sorprendimos
a Protágoras dando vueltas en el pórtico; dábanlas juntamente
315a con él, a un lado Calías el de Hipónico y su hermano de
madre, Páralo; el de Pericles, y Cármides, el de Glaucón;
al otro lado, Jantipo, el otro hijo de Pericles, y Filípido,
el de Filomelo, y Antómoiro de Mende, de máxima fama
entre los discípulos de Protágoras, —aprende según arte a
ser futuro sofista. Los que por detrás le acompañaban, oyendo
lo que se hablaba, parecían ser, en su mayor parte, esos ex-
tranjeros que Protágoras se lleva de cada una de las ciuda-
des por las que pasa, encantándolos con su voz, cual Orfeo;
b y, encantados por la voz, síguenle ellos. En el coro había
también algunos de los coterráneos. Viendo yo tal coro, me
afectó grandísimamente el cómo se las arreglaban tan bella-
mente para no entorpecer al quedar frente a Protágoras; pues
cuando se volvía él, y los otros con él, se dividían los oyentes,
correcta y ordenadamente, en dos partes; y, girando en círculo,
reuníanse siempre atrás de bellísima manera. "Pero después
divisé", como dice Homero, a Hipias de Elis, sentado en un
sillón en la parte opuesta del pórtico; y, sentados a su derre-
c dor en bancos, a Eriximaco el de Acumeno, Fedro de Myrrino,
Andrón el de Androtía y, de los extranjeros, a algunos con-
ciudadanos de Hipias, y otros. Al parecer estaban pregun-
tando a Hipias algunas cosas sobre la naturaleza; y otras,
astronómicas, sobre los cuerpos celestes. Hipias, sentado en
el sillón, discernía y explicaba lo preguntado por cada uno.
d "Divisé también a Tántalo", que Pródico de Ceos se hallaba
en Atenas; estaba en un cuarto que servía a Hipónico de
depósito; mas que ahora, por la multitud de visitantes, Calías,
vaciándolo, hizo de él recibidor para los extranjeros. Pródico

estaba aún en cama, envuelto, al parecer, en muchas pieles y mantas; en lechos próximos a él, estaban reclinados Pausanias de Ceramea; y con Pausanias un joven, muchachito aún, tal
e me pareció, de bello y buen natural, en todo caso hermosísimo de idea. Me parece haber oído que su nombre era Agatón; y no me sorprendería de que fuera el doncel de Pausanias. Ese era el muchacho; aparecieron también los dos Adimanto: el hijo de Cépido y el de Leucolofido, y algunos otros. De qué conversaran, no pude desde afuera percibirlo, por más empeño que tenía de oír a Pródico, ya que me pareció este varón sabio en todo, y divino. Mas, por lo profundo de su voz, resonaba en la habitación algo así como
316a un zumbido que volvía indiscernible la conversación.

Acabábamos de llegar, cuando, tras nosotros entraron Alcibíades el bello, como dices tú y yo concedo, y Critias, el hijo de Calisero.

Entrados, pues, nosotros, discutimos aun algunos pequeños puntos; y una vez revisados, nos acercamos a Protágoras, y yo dije: «Protágoras, venimos a ti yo e Hipócrates». —¿Queréis, preguntó, que dialoguemos a solas o con los otros?

b —Nos es igual, respondí; oye para qué hemos venido, y tú verás.

—¿Para qué, pues, venís?, preguntó.

—Este Hipócrates, es coterráneo, hijo de Apolodoro, de grande y afortunada casa; de natural, en nada inferior a los de su edad. Desea, me parece, llegar a ser famoso ante la Ciudad, a lo cual, cree, llegará con tu trato. Considera,
c pues, tú, si ha de conversar, acerca de ello, él solo ante nosotros solos, o también con otros.

—Haces bien, Sócrates, pensando así sobre mí; porque, cuando varón extranjero llega a grandes ciudades y en ellas persuade a los mejores jóvenes de que, dejando su trato con otros —sean familiares o extraños, más viejos o más jóvenes— se vengan con uno, porque con la compañía de él mejorarán, necesario es que quien tal hace tome sus precauciones; que no son, en este asunto, pequeñas las envidias, malevolencia
d e intrigas. Mas te aseguro que la arte sofística es antigua; sólo que los antiguos varones que con ella se trataron mano a mano, temiendo hacerse odiosos por ella, la ocultaron disfrazándola unos de poesía, cual Homero y Hesíodo; otros, de iniciaciones y oráculos, cual Orfeo, Museo y los suyos. Algunos otros, sospecho, de gimnástica, como Icos de Tarento,

e y un sofista aún viviente y en nada inferior a ninguno: Heródico de Selimbria, oriundo de Megara. Disfrazáronla de música vuestro Agatocles, gran sofista, y Pytóclides de Ceos, y muchos otros. Todos los cuales, como digo, temerosos de que se les envidiara por tales artes, se sirvieron de otros parapetos. Mas yo, en esto, no me dejo llevar por todos
317a ellos, porque, creo, no alcanzaron lo que pretendían; ya que no consiguieron ocultar ante los poderosos en las ciudades la finalidad de tales disfraces; la mayoría, por decirlo así, nada siente; celebra lo que ellos proclaman. No poder escaparse, quien lo está intentando, sino quedar al descubierto, gran locura es en quien lo intenta, y necesariamente vuelve malevolentes a los hombres, porque llegan a tener al tal
b por pillo en lo demás. Eché, pues, yo por un camino del todo contrario al de ellos; y confieso ser sofista y educar hombres, y creo ser mejor esto que aquella otra precaución: confesar, más bien que denegar. Además de ésta, otras precauciones he tomado, de manera que, dicho sea ante dios, no sufra perjuicio alguno por confesar ser sofista. Y eso que hace ya muchos años estoy en el arte; que, sumados, son
c también muchos mis años. No hay ni uno de todos vosotros de quien, por la edad, yo no fuera ya padre. De modo que me es mucho más agradable, si tal queréis, el que tratemos del asunto ante todos los que están dentro.

Mas sospechando yo que pretendía dar muestras de sí y hacerse el bello de ver ante Pródico e Hipias, cual si hubiésemos venido por enamorados de él, le pregunté: «¿que
d no hemos llamado nosotros a Pródico e Hipias, y sus acompañantes, a que nos oigan?».

—Pues del todo así es, respondió Protágoras.

¿Queréis, pues, dijo Calías, que dispongamos la sesión de manera que dialoguéis sentados?

Pareció muy conveniente. Complacidos todos nosotros, por futuros oyentes de varones sabios, echando mano a bancos y lechos los dispusimos junto a Hipias, ya que allí estaban ya los bancos. En esto llegaron Calías y Alcibíades trayendo
e a Pródico —a quien levantaron de su lecho— y a los acompañantes de Pródico.

Cuando todos hubimos tomado asiento, Protágoras dijo: «Ahora bien, Sócrates; ya que también éstos están presentes, habla sobre lo que, hace poco, me recordabas en favor de este muchacho».

318a Y yo dije: «se trata, Protágoras, ahora de lo mismo de antes: por qué vinimos. Hipócrates, aquí presente, se halla deseoso de tu compañía. Mas dice le gustaría enterarse de qué sacará de ella. Tal es nuestra razón».

Tomando, pues, la palabra, Protágoras dijo: «Jovencito, de mi compañía sacarás, el mismo día que la inicies, volver a casa mejorado, y lo mismo al día siguiente. Y siempre, día a
b día, progresarás hacia mejor». Oyendo yo lo cual, añadí: «Protágoras, no tiene nada de sorprendente lo que dices, sino de verosímil, porque aun tú, siendo de tanta edad y tan sabio, si alguien te enseñara lo que tal vez no supiera, haríaste mejor. Mas no se trata de esto; sino de que, si cambiando de repente y grandemente Hipócrates de deseos, deseara la compañía de ese joven, recién aquí domiciliado: Zeuxipo de Heraclea, y se llegara a él, cual ahora a ti, y oyera de él lo mismo que
c de ti: que de su compañía saldría cada día mejorado y adelantado». Mas le preguntara: «¿en qué me aseguras salir mejorado y en qué adelantado?». Y le respondiera Zeuxipo: «que en pintura». Y si conviviendo con Ortágoras el Tebano, y oyendo de él lo mismo que de ti, le preguntara: «en qué mejoraría día a día conviviendo con él», respondería que «en flautística». De la misma manera dile al muchacho, y
d a mí que por él te pregunto: «Hipócrates, este precisamente, tratándose con Protágoras, aunque no sea sino un día, saldrá mejorado, y en los demás días, en cada uno, progresará, Protágoras, ¿hacia qué y en qué?».

Habiendo oído de mí, lo cual Protágoras, contestó: «Bellamente preguntas, Sócrates, y a lo bellamente preguntado me place responder. Por allegarse a mí Hipócrates, no le pasará lo que le pasaría allegándose a cualquier otro de los sofistas, porque los tales estropean a los jóvenes; escapados
e éstos de unas artes, llévanlos y fuérzanlos ellos una vez más a caer en otras, enseñándoles cálculo, astronomía, geometría y música, —y a la vez miró hacia Hipias. Empero, allegado a mí, aprenderá no otra cosa sino precisamente aquello por lo que viene. Este aprendizaje consiste, respecto de los asuntos domésticos, en recto juicio de cómo administrar perfectamente la propia casa; y, respecto de los de la Ciudad, en cómo
319a podrá, de superlativa manera, tratar y hablar de ellos.

—No sé, añadí, si sigo lo que dices; porque me parece te refieres a la arte política y te comprometes a hacer de los varones buenos ciudadanos.

—Eso mismo es, Sócrates, respondió, la nueva que anuncio.

—Por cierto, añadí, bello artefacto posees, si es que lo
posees. A ti, no te voy a decir sino lo que pienso. Porque,
Protágoras, no creía que eso fuera enseñable; mas, por decirlo
b tú, no tengo cómo dudar de ello. Pero es justo que te explique
de dónde saco el que no sea enseñable, y que unos hombres
no lo puedan proporcionar a otros hombres. Afirmo yo, cual
los demás helenos, que los atenienses son sabios, pues veo
que cuando nos reunimos en asamblea, al tener que hacer
algo la Ciudad en asuntos de construir, enviamos a buscar,
de consejeros, a los constructores; en cuestiones de navíos,
a los navieros, y así en todo lo que se tiene por aprendible
c y enseñable. Empero, si alguien, a quien no consideran entendido, se mete a darles consejos, tanto que sea bello como
rico o noble, no por esto lo aceptan, sino se burlan y abuchean
hasta que se retire, turbado, quien se metió a hablar, o
bien los alguaciles se lo llevan sin más o lo sacan por orden
de la presidencia. Así es como se comportan respecto de lo
que tienen por cosas de arte. Empero, cuando hay que deliberar
acerca de la administración de la ciudad, levántase a aconsejarles en eso tanto un constructor como un herrero, zapatero,
comerciante, naviero, rico, pobre, noble, plebeyo, y nadie
d le reprocha, como a aquellos otros, el que sin haberlo aprendido ni tenido maestro especial alguno, tome en sus manos
el aconsejar. Es así, claramente, porque creen que no es enseñable. No sólo es así respecto de los asuntos públicos de la
Ciudad; también en privado los más sabios y mejores de los
e ciudadanos no son capaces de transmitir a otros la virtud
política que poseen. Porque Pericles, padre de estos jóvenes,
los educó bien y bellamente en lo que halló maestros; pero
320a en lo que él mismo es sabio ni los educa ni los encomienda
a otro; rondan y ramonean, cual animales sueltos, a ver si,
por suerte, encontrarán ellos mismos esa virtud. O si quieres,
aquí esta Clinias, el hermano más joven de este Alcibíades;
el mismo Pericles, su tutor, temiendo tal vez que lo corrompiera Alcibíades, lo apartó de él y encargó de su educación
a Arifrón; quien antes de seis meses se lo devolvió, no
hallando qué hacer con él.

b De muchísimos otros puedo hablar, que, siendo buenos,
no hicieron jamás a nadie mejor, ni de los de casa ni de los
extraños. Mirando, pues, a esto, Protágoras, no creo que la

ΠΡΩΤΑΓΟΡΑΣ 320 c

Ἦν γάρ ποτε χρόνος, ὅτε θεοὶ μὲν ἦσαν, θνητὰ δὲ γένη
οὐκ ἦν. Ἐπειδὴ δὲ καὶ τούτοις χρόνος ἦλθεν εἱμαρμένος d
γενέσεως, τυποῦσιν αὐτὰ θεοὶ γῆς ἔνδον ἐκ γῆς καὶ πυρὸς
μίξαντες καὶ τῶν ὅσα πυρὶ καὶ γῇ κεράννυται. Ἐπειδὴ δ'
ἄγειν αὐτὰ πρὸς φῶς ἔμελλον, προσέταξαν Προμηθεῖ καὶ
Ἐπιμηθεῖ κοσμῆσαί τε καὶ νεῖμαι δυνάμεις ἑκάστοις ὡς
πρέπει. Προμηθέα δὲ παραιτεῖται Ἐπιμηθεὺς αὐτὸς νεῖ-
μαι· Νείμαντος δέ μου, ἔφη, ἐπίσκεψαι· καὶ οὕτως πείσας
νέμει. Νέμων δὲ τοῖς μὲν ἰσχὺν ἄνευ τάχους προσῆπτεν,
τοὺς δ' ἀσθενεστέρους τάχει ἐκόσμει· τοὺς δὲ ὥπλιζε, τοῖς e
δ' ἄοπλον διδοὺς φύσιν ἄλλην τιν' αὐτοῖς ἐμηχανᾶτο
δύναμιν εἰς σωτηρίαν. Ἃ μὲν γὰρ αὐτῶν σμικρότητι
ἤμπισχεν, πτηνὸν φυγὴν ἢ κατάγειον οἴκησιν ἔνεμεν· ἃ δὲ
ηὖξε μεγέθει, τῷδε αὐτῷ αὐτὰ ἔσῳζεν· καὶ τἆλλα οὕτως 321
ἐπανισῶν ἔνεμεν. Ταῦτα δὲ ἐμηχανᾶτο εὐλάβειαν ἔχων μή
τι γένος ἀϊστωθείη· ἐπειδὴ δὲ αὐτοῖς ἀλληλοφθοριῶν δια-
φυγὰς ἐπήρκεσε, πρὸς τὰς ἐκ Διὸς ὥρας εὐμαρίαν ἐμηχα-
νᾶτο ἀμφιεννὺς αὐτὰ πυκναῖς τε θριξὶν καὶ στερεοῖς
δέρμασιν, ἱκανοῖς μὲν ἀμῦναι χειμῶνα, δυνατοῖς δὲ καὶ
καύματα, καὶ ἐς εὐνὰς ἰοῦσιν ὅπως ὑπάρχοι τὰ αὐτὰ ταῦτα
στρωμνὴ οἰκεία τε καὶ αὐτοφυὴς ἑκάστῳ· καὶ ὑποδῶν τὰ
μὲν ὁπλαῖς, τὰ δὲ [θριξὶν καὶ] δέρμασιν στερεοῖς καὶ b
ἀναίμοις. Τοὐντεῦθεν τροφὰς ἄλλοις ἄλλας ἐξεπόριζεν,
τοῖς μὲν ἐκ γῆς βοτάνην, ἄλλοις δὲ δένδρων καρπούς, τοῖς
δὲ ῥίζας· ἔστι δ' οἷς ἔδωκεν εἶναι τροφὴν ζῴων ἄλλων
βοράν· καὶ τοῖς μὲν ὀλιγογονίαν προσῆψε, τοῖς δ' ἀναλισκο-
μένοις ὑπὸ τούτων πολυγονίαν, σωτηρίαν τῷ γένει πορί-
ζων. Ἅτε δὴ οὖν οὐ πάνυ τι σοφὸς ὢν ὁ Ἐπιμηθεὺς
ἔλαθεν αὐτὸν καταναλώσας τὰς δυνάμεις εἰς τὰ ἄλογα· c
λοιπὸν δὴ ἀκόσμητον ἔτι αὐτῷ ἦν τὸ ἀνθρώπων γένος, καὶ
ἠπόρει ὅ τι χρήσαιτο.

Ἀποροῦντι δὲ αὐτῷ ἔρχεται Προμηθεὺς ἐπισκεψόμενος

d 8 νέμει TW : νεῖμαι B || 321 **a** 8 ὑποδῶν Cobet : ὑπὸ ποδῶν BTW || **b** 1 θριξὶν καὶ secl. Ast || **c** 1 εἰς τὰ ἄλογα TW : om. B.

virtud sea enseñable. Mas oyéndote a ti decir lo que dices,
me inclino a pensar que lo dices teniéndote por grandemente
experimentado en muchas cosas por haberlas aprendido; en
otras, por haberlas inventado. Si, pues, tienes modo muy más
claro de mostrarnos que la virtud es enseñable, no te lo
c reserves, muéstranoslo. —«Pues no me lo reservaré, Sócrates,
dijo: ¿Cómo os lo mostraré?, ¿con exposición razonada o
con un mito?». Muchos de los allí sentados le pidieron lo
tratare cual quisiera. «Me parece muchísimo más agradable,
dijo, explicároslo con un mito: Erase que se era un tiempo
en que había dioses; mas no, razas de mortales. Cuando les
d llegó a éstos el tiempo predeterminado para nacer, moldeá-
ronlos los dioses en el interior de la tierra, mezclando fuego
con tierra y con cuantas cosas se alían con fuego y tierra.
Mas, al ir a sacarlos a la luz, encargaron a Prometeo y a
Epimeteo preparar y repartir las facultades a cada uno conve-
nientes. Epimeteo recabó de Prometeo que le dejase repartir.
Hecho por mí el reparto, dijo, tú lo revisarás. Así conve-
nido, reparte. Puesto, pues, a repartir, a unos adaptó fuerza
sin velocidad; a los más débiles proporcionó velocidad; a
e unos armó; a otros, dándoles desarmada naturaleza, halló
modo de proporcionarles facultad que los salvara; porque a
los que vistió de pequeñez les repartió alada huida o subte-
rránea habitación; mas a los que aumentó con grandor, con
él mismo los salvó; y, compensando así las demás facultades,
321a repartió; cuidando siempre, con tal traza, de que ninguna
raza se extinguiera. Mas, una vez evitado el que mutuamente
se destrozaran, diose traza para protegerlas contra las esta-
ciones que de Júpiter provienen, revistiéndolas de gruesos
pelos y sólidas pieles, suficientes para defenderlas del invierno,
b poderosas también contra la canícula; y así, cuando van a sus
cubiles, eso mismo les resulta cama propia, nacida para cada
uno. A unos dotó de cascos bajo los pies; a otros, de garras,
de sólidos y exangües tegumentos. Pasó a proporcionar ali-
mentos diversos a los diversos; a unos, pastos de tierra; a
otros, frutos de los árboles; a otros, raíces. Y aun hay algunos
a los que dio el ser alimento a devorar por otros animales.
A algunos dotó de corta fecundidad; a otros, los consumidos
por aquéllos, de gran fecundidad, proveyendo así a la sal-
c vación de la raza. Mas, por no ser Epimeteo gran sabio en
todo, se le pasó por alto el que había derrochado las facul-
tades en los irracionales; quedábale desguarnecida aún la

raza de los humanos, y, desconcertado, no sabía cómo arreglarlo. Estando así, llega Prometeo para dar una mirada al reparto y descubre que los demás animales estaban cuidadosamente provistos, pero que el hombre había quedado desnudo, descalzo, descamado y desarmado. Ya llegaba el día señalado para haber de salir de la tierra a luz el hombre. Mas Prometeo, preso de su desconcierto y buscando un medio de salvación para el hombre, robó la sabiduría hecha arte con
d fuego, la de Vulcano y Minerva, porque sin fuego no hay traza ni para poseer ni para hacer útil la sabiduría; y así la regaló al hombre. De esta manera adquirió el hombre una sabiduría para la vida; mas no la sabiduría política, que ésta la tenía Júpiter; y a Prometeo no le era factible aún entrarse en la morada de Júpiter, aparte de lo terrible de sus guardianes. Empero, furtivamente se entró en el obrador común en que Minerva y Vulcano ejercitaban amorosamente y de
e consuno su arte, y robándole a Vulcano su arte del fuego y a Minerva la suya las regaló al hombre. Con lo cual sacó de apuros a la vida humana; mas, por causa de Epimeteo,
322a como se cuenta, a Prometeo le cayó juicio por robo.

Partícipe, pues, así el hombre de dote divina, fue, por tal parentesco con dios, primeramente el único de los animales que adoró a dioses y se puso a construirles altares e imágenes; después, con arte, articuló presto voz y nombres, e inventó casas, vestidos, calzado, camas y alimentos de la tierra. Provistos así los hombres, comenzaron por vivir dis-
b persos, que no había ciudades; destrozábanlos las fieras, por ser ellos en todo más débiles que ellas. Erales la artesanía suficiente ayuda para la alimentación, mas deficiente para combatir con las fieras; porque no tenían aún la arte política, de la que es parte la guerrera. Buscaron cómo juntarse y salvarse, fundando ciudades; mas, juntos, se perjudicaban por no tener la arte política, de modo que, volviéndose a dispersar, perecían. Temiendo, pues, Júpiter, que nuestra raza desapareciera del todo, envió a Mercurio trayendo a los hom-
c bres pundonor y justicia, a fin de que buenas maneras ciudadanas y vínculos de amistad los reunificaran». Preguntó, pues, Mercurio a Júpiter de qué modo daría los hombres justicia y pundonor: «¿tal como se reparten las demás artes, así repartiré éstas?, que se han repartido así: con uno que posea la arte medicinal es suficiente para muchos cualesquiera, y así pasa también respecto de los demás artesanos. ¿De este modo,

pues, pongo en los hombres justicia y pundonor, o los reparto
d a todos?». —«A todos, replicó Júpiter, y que todos participen
de ellos, porque no llegaría a haber Ciudades, si algunos
pocos participaran de justicia y pundonor, cual pasa en las
demás artes. Y de parte mía pon por ley que quien no sea
capaz de tener su parte de pundonor y justicia sea muerto,
cual apestado». De esta manera y por esto, Sócrates, tanto
atenienses como los demás, cuando se trata de habilidad arqui-
tectónica o de otra artesanía, piensan que sólo unos pocos
han de intervenir con su consejo; y si alguno, fuera de estos
pocos, se mete a aconsejar, no lo soportan, como tú dices;
e y es razonable, como yo digo. Mas cuando van a aconsejar
sobre negocios de política, que han de proceder siempre según
323a justicia y buen sentido, aceptan razonablemente a todo varón,
cual propio de todos el tener tal virtud, o bien no habría
Ciudades. Tal es, Sócrates, la causa de esto. Mas para que
no creas engañarte en que, realmente, todos los hombres
piensan que todos participan de justicia y demás virtudes
políticas, acepta esta prueba: en las demás destrezas, como
tú dices, si alguien afirma ser buen flautista, igual en cual-
quiera otra arte, mas no lo es, los demás se burlan o se
b enfurecen; y viniendo sus familiares repréndenlo por loco.
Mas en punto a justicia o cualquiera otra virtud política, si
saben que alguien es injusto, y aun si el tal dice, de sí mismo,
ante muchos, que eso es verdad —eso mismo: "decir verdad",
que, en los otros casos, se lo tiene por modestia—, aquí pasa
por locura; y afirman que todos han de sostener ser justos,
tanto si lo son como si no lo son, o declaran loco a quien
no se finja justo; cual si fuera necesario el que todos, de
una manera u otra, participen de justicia, o deje de contarse
c entre los hombres.

Digo, pues, que razonablemente todos aceptan, cual con-
sejeros en esta virtud, a cualquier varón, por estar convencidos
de que todos la poseen. Que no les venga por naturaleza ni
espontáneamente, sino que es engendro, en quien se engen-
drase, por enseñanza y solícito cuidado, es lo que, después
de lo anterior, trataré de mostrar. Respecto de los males que
creen los hombres hacerse unos a otros por naturaleza o por
d azar, nadie se enfada, reprueba, enseña o reprende a los que
así se comporten, pretendiendo que no sean tales. Compa-
décense, más bien; como, ¿quién es tan insensato que pretenda
algo de eso con feos, pequeños o débiles? Saben, creo que

tales cosas les vienen a los hombres por naturaleza o suerte,
—las bellas, igual que sus contrarias. Mas las cosas buenas
que creen engendrarse en los hombres por solicitud, ejercicio
y enseñanza, si alguien no las tiene —sino tiene las malas,
a éstas contrarias— son ocasión de que surjan por ello
e enfados, reprimendas y reproches. Una de ellas es la injus-
ticia; y lo es la impiedad; y, en compendio, todo lo contrario
324a a la virtud política. Que en tal caso todos se enfadan, unos
con otros, y se lo reprochan. Es, pues, claro que tal virtud
es adquisible por solicitud y aprendizaje. Porque, Sócrates,
si quieres parar mientes en qué se puede sacar de castigar
a los malhechores, esto mismo te enseñará creer los hombres
que la virtud es adquisible; porque nadie castiga a los mal-
hechores pensando precisamente en qué, o por qué, obraron
b mal, a no ser quien se vengue irracionalmente cual fiera.
Empero, quien trata de castigar según razón no se venga por
causa de la injuria pasada, pues no conseguiría el que lo
hecho no haya sucedido; sino en vistas a lo futuro, a fin de
que no vuelvan a perjudicar a nadie ni él mismo ni otro
que vea el castigo. Según esto, pues, quien tal piensa cree
que tal virtud es enseñable, ya que se castiga para disuadir.
Tienen, pues, tal opinión todos aquellos que se desquitan
en privado o en público; y se desquitan y castigan los demás
c hombres a los que, según su opinión perjudiquen a alguien,
y hácenlo no menos los atenienses, tus conciudadanos. De
manera que, a tenor de este mismo razonamiento, son los
atenienses de los que piensas que tal virtud es adquisible y
enseñable. Que tus conciudadanos acepten razonablemente el
consejo político de un herrero o zapatero y que tengan tal
virtud por enseñable y proveíble, dalo, Sócrates, por sufi-
cientemente demostrado, —tal es mi parecer. Queda aún
d una dificultad que te desconcierta en el caso de varones bue-
nos: por que esos varones buenos enseñan a sus hijos cosas
pertinentes a otros maestros, y hácenlos así sabios en ellas,
mas en nada los mejoran en esa virtud justamente en que
ellos son buenos. Acerca de esto, Sócrates, ya no te daré un
mito, sino un razonamiento. Considéralo, pues: ¿hay o no
hay algo precisamente de que todos los ciudadanos hayan de
participar, si ha de haber Ciudad? Pues, si no es esto, no
hay nada que desate la dificultad que te desconcierta. Pues,
e si lo hay, y esto precisamente no lo son ni la carpintería ni
325a la herrería ni la cerámica, sino la justicia, templanza y ser

piadoso, y en compendio lo que denomino virtud de varón; si de esto precisamente han de participar todos y en todo varón ha de hallarse eso; si intenta aprender o hacer algo, ha de obrar según eso, y no, sin eso; o si al que no lo tenga hay que enseñárselo y castigarlo, tanto que sea niño como varón o mujer, hasta que, castigado, mejore. Empero, si castigado y enseñado, no obedece, se lo ha de expulsar de las
b Ciudades por incurable, o matarlo. Si las cosas son así, y son así de natural, considera qué extraños resultan los varones buenos si enseñan a sus hijos todo menos esto. Porque hemos demostrado que lo tienen por enseñable en privado y en público; mas siendo enseñable y cultivable, enseñan a sus hijos cosas cuya ignorancia no tiene pena de muerte. Empero, las que para sus hijos, si no las aprenden o se cultivan en
c virtud, tienen por pena muerte, destierro y, además de muerte, confiscación de propiedades, y, por decirlo resumidamente, ruina doméstica, ¿no van a enseñarles precisamente éstas y cuidarlos solícitamente de ellas? Así hay que creer lo hacen, Sócrates.

Comenzando desde niños, y mientras vivan, los enseñan y reprenden. Apenas comienzan a comprender lo que se les
d dice, nodriza, madre, pedagogo, y aun el padre mismo, todos se empeñan en que el niño resulte óptimo; respecto de cada obra y palabra le enseñan y señalan "esto es justo"; pero "estotro, injusto"; "esto es bello", "estotro, feo"; "esto es pío", "estotro, impío"; "haz esto", "no hagas esto". Y si obedece de buena gana, bien; mas si no, enderézalo, cual a tronco retorcido y doblado, con amenazas y golpes. Después, envíanlos a la escuela, recomendando a los maestros el que pongan mucho mayor cuidado en la buena conducta de los
e niños que en letras y cítara. Esméranse en ello los maestros; y cuando han aprendido las letras y van ya a entender lo escrito, cual ya entendieron lo hablado, danles, sentados ya, a leer obras de buenos poetas y fuérzanlos a que las memo-
326a ricen, que, en ellas, hay muchas advertencias, descripciones, alabanzas y encomios de antiguos y buenos varones; así el niño, por emulación, los imitará y anhelará hacerse como ellos. A su vez, los maestros de cítara, en esto como en lo otro, se cuidan grandemente de moderar a los jóvenes para que no hagan nada de malo; además, en habiendo aprendido cítara, enséñanles obras de otra clase de buenos poetas: los melódicos, extendiendo así sus conocimientos en cítara; y

b se esfuerzan en que ritmos y armonías se aposenten en las almas de los niños para que los domestiquen y, domesticados por bellos ritmos y bellas armonías, resulten aprovechados en hablar y obrar, porque la vida entera del hombre ha de ser rítmicamente bella y armoniosamente bella. Aún más, después de esto envíanlos a un adiestrador para que, mejorados en cuerpo, sirvan mejor a una mente, ya buena, y no
c hayan de resultar cobardes, por debilidad corporal, en guerras y otras ocupaciones. Y esto es lo que hacen los que más pueden, que son los más ricos; son precisamente los hijos de éstos quienes, comenzando de tempranísima edad a frecuentar las escuelas, salen de ellas más tarde. Salidos de manos de los maestros, la Ciudad, a su turno, los obliga a aprender las leyes y vivir según ellas, cual modelos, a fin de que no
d obren ellos por sí y ante sí al azar, sino que, a la manera como los maestros-de-escritura escribiendo en silabario las letras para los niños no hábiles aún en escritura danles el silabario y los obligan a escribir guiándose por las letras, así también la Ciudad escribe en silabario las leyes, hallazgos de legisladores buenos y antiguos, y obliga a que, según ellas, se mande o sea mandado. Mas castiga a quien se salga
e de ellas; y el nombre que, entre vosotros y en todas partes, se da a tal castigo, es el de "corrección", —cual si el castigo justo rectificara. Poniéndose, pues, Sócrates, tanto cuidado acerca de la virtud, lo mismo en privado como en público, ¿te sorprende y desconcierta eso de que la virtud sea enseñable? No hay que sorprenderse; más aún sorprendente fuera, si no resultara enseñable.

¿Por qué, pues, muchos hijos de padres buenos resultan casquivanos? Apréndelo: no tiene nada de sorprendente, caso de ser verdad, como dije antes; que, si la Ciudad ha de sub-
327a sistir, la virtud no ha de ser asunto privado de nadie. Si una Ciudad no pudiera subsistir sin que todos fuéramos flautistas, cada uno en la medida de sus fuerzas, y tanto en privado como en público todos enseñaran eso a todos, y reprendieran quien no tocara bellamente la flauta; no lo encelaran, cual sucede ahora respecto de los secretos de las demás artes,
b sino, cual respecto de lo justo y legal que nadie encela o encubre nada, porque, creo, a todos en nuestro trato mutuo nos favorecen justicia y virtud; por esto todos nos esforzamos en explicar y enseñar a todos lo justo y lo legal; si, pues, parecidamente, en la flautística pusiésemos todo empeño

y esplendidez en enseñarnos unos a otros, ¿crees, dijo, Sócrates, que de flautistas buenos nacerían hijos, flautistas buenos, más bien que malos? Creo que no; sino que hijo nacido, de quien sea, con naturales dotes para flautística, en creciendo llega probablemente a famoso; mas el no dotado de natural, sea de quien fuere, quédase de innominado. Muchas veces
c el flautista bueno resulta uno malo; pero muchas veces, de uno malo, uno bueno. Mas pudieran ser todos ellos flautistas aceptables comparados con los legos y los enteramente ignorantes en flautística.

Parecidamente en el caso presente: el más injusto de los educados según leyes y entre hombres te parecería ser justo y diestro en tales asuntos si hubiera que parangonarlo con hombres sin ducación, juzgados y leyes, y sin nada de esa
d fuerza que obliga a preocuparse constantemente de la virtud; y fueran salvajes como los que el año pasado, en el Leneo, exhibió el poeta Ferécrates. Por cierto que, de hallarte entre tales hombres, cual se hallan en tal coro los misántropos, apreciarías grandemente la suerte de encontrar a Euribato y Frinonda, y suspirarías añorando la maldad de los hombres
e de aquí. Mas ahora te das ese lujo, Sócrates, porque todos son maestros en virtud, cada uno a medida de su poder, aunque ninguno te lo parezca.

328a Además: es como si buscaras un maestro de griego; que no verías ni uno; ni, creo, si buscaras quién, entre nosotros, enseña a los hijos de los artesanos esa misma arte que han aprendido del padre y de sus amigos, diestros en la misma arte. Quién enseñara, además, a éstos, no creo, Sócrates, fuera fácil señalarles maestros; mas es facilísimo respecto de los inexperimentados. Parecidamente, respecto de Virtud y de todo lo demás. En todo caso es de agradecer el que haya
b alguien que aventajándonos, por poco que sea, en Virtud, nos estimule a ella.

Por cierto que yo me creo ser uno de ellos y que, de manera distinguida, ayude a alguno de los demás hombres en punto a lo bello-y-bueno; y que, dignamente, gane estipendio por lo que hago. Y, aún más: que así se lo parece al mismo aprendiz. Por esto, he hecho por norma del estipendio ésta: cuando alguien ha aprendido conmigo las lecciones, me dé, si así lo quiere, el precio que pongo; mas si no, yendo al templo señale con juramento en cuánto estima
c lo enseñado; y que pague eso.

Tal es, Sócrates, dijo, lo que, en mito y razonamiento, te he explicado respecto de que la virtud es enseñable y que tal lo juzgan los atenienses, y que nada tiene de sorprendente el que de padres buenos resulten hijos malos; y de padres malos, buenos; porque, aun los hijos de Policleto, coetáneos de Páralo y de Jantipo, aquí presente, son unos nadie en comparación con su padre; y parecidamente otros, de otros
d artesanos. Mas de esto no se debe aún acusarlos, porque todavía hay esperanza, —que son jóvenes. Con tan magnificente exhibición, cesó Protágoras de hablar.

Por largo rato, encantado, estuve yo mirándole cual si fuera a decir algo más, ¡tal era mi deseo de oírle! Mas cuando noté que, en realidad, había cesado de hablar, convocando, por decirlo así, mis fuerzas, y mirando a Hipócrates, dije: Hijo de Apolodoro, cuánto te agradezco el que me incitaste a venir aquí porque tengo en mucho el haber oído
e lo que he oído de Protágoras, pues, anteriormente, no creía hubiera modo de hacer buenos a los buenos; mas ahora estoy convencido de ello, fuera de una pequeña dificultad suplementaria que, evidentemente, Protágoras explicará con facilidad, después de haber explicado del todo las otras, tan numerosas y graves. Por cierto que si, acerca de estos mismos puntos, se reuniera alguien con uno cualquiera de los oradores públicos, probablemente oiría estos mismos razona-
329a mientos de boca de Pericles o de algún otro de los diestros en hablar; pero si se les pregunta algo, cual si fueran libros, no saben ni responder ni preguntar a su turno; y aun si se les repregunta, por poco que sea, sobre lo dicho por ellos, cual vasijas de bronce resuenan, golpeadas, largamente, a no ser que se ponga encima la mano, así los oradores, preguntados por cosas pequeñas, extiéndense en larga carrera de
b palabras. Empero, Protágoras, aquí presente, es capaz de hablar en largos y bellos discursos, como ha quedado patente; y es también capaz, de preguntado, responder brevemente; y, preguntando, aguardar y aceptar la respuesta, —para lo que pocos están preparados.

Así que, Protágoras, poco me faltaría para tener todo, si me respondieras a esto: afirmas que "la virtud es enseñable"; en cuanto a mí, caso de convencerme alguien, me convences tú. Mas, oyéndote hablar, una cosa me sorprendió;
c satisfaz en ella a mi alma. Dijiste, pues, que Júpiter envió a los hombres justicia y pundonor; y muchas y repetidas veces

dijiste en tus razonamientos que justicia, templanza, piedad y todo, compendiosamente, cual si fuera algo uno, es Virtud. Pues bien: explícame en riguroso razonamiento este punto: si la virtud es algo uno, siendo partes suyas justicia, templanza, piedad; o si todas, de las que acabo de hablar, son
d nombres de una misma y única realidad. Tal es lo que vehementemente aún anhelo.

—Pues es cosa fácil de responder, Sócrates, dijo; las cosas por las que preguntas son partes de algo uno: de la Virtud.

—¿Acaso, repliqué, a la manera como son partes las partes de un rostro: boca, nariz, ojos y oídos; o cual las partes de oro, que en nada se diferencian unas de otras, ni entre
e sí ni respecto del Todo, a no ser en magnitud y pequeñez?

—Me parece, Sócrates, que de la primera manera: cual se han respecto del rostro en conjunto las partes del mismo.

—En tal caso, añadí, ¿participan de tales partes de la virtud unos hombres de una; otros, de otra, o necesariamente si se posee una se tienen todas?

—En modo alguno, respondió; ya que muchos son valientes, mas injustos; otros, justos, pero no sabios.

330a —Así que son partes de la virtud, pregunté, ¿sabiduría y valentía?

—Por cierto que lo son más que todas, respondió; y es, entre todas las partes, máxima la sabiduría.

—¿Cada una de tales partes, añadí, ¿es de por sí algo diverso de otra?

—Sí.

—¿Y tiene cada una de ellas peculiar poder? Tal como en el rostro, que el ojo no es cual el oído, ni el poder es el mismo; ni de los demás ninguno es como el otro, ni en poder ni en lo demás. De la misma manera, pues: ¿las partes
b de la virtud no son una como la otra, ni en sí mismas ni en su poder? ¿O no es claro haberse así, caso de parecerse al paradigma?

—Así se han Sócrates, respondió.

—Mas yo dije: así que entre las partes de la virtud, no hay ninguna que sea lo que es ciencia; ni lo que es justicia, ni tal cual es valentía, ni lo que es templanza, ni cual piedad.

—No, respondió.

—Ahora bien, proseguí: consideremos en común la
c calidad propia de cada una de ellas. Y ante todo, esto: ¿la justicia es alguna cosa, o ninguna? Pues a mí me parece que lo es; ¿y qué a ti?

—También a mí, respondió.

—Pues bien: si alguien nos preguntara a mí y a ti: decidme, «Protágoras y Sócrates, esa misma cosa, a la que disteis el nombre de "justicia", ¿es ella misma algo justo o injusto?»

—Yo le respondería que "justo"; ¿cuál sería tu voto?, ¿el mismo que el mío o diferente?

—El mismo, contestó.

—Así que, diría yo, respondiendo al interrogador:
d "justicia" es tal cual "justo"; ¿así también tú?

—Sí.

—Mas si continuara preguntando: «¿afirmáis, pues, haber algo así cual piedad?». Lo afirmaríamos, tal creo.

—Sí, añadió.

—«¿Afirmáis según esto que es también una cierta cosa? ¿Lo afirmaríamos o no?».

Asintió también a esto.

—«Mas respecto de esa misma cosa, ¿afirmáis que es, de natural, algo así como impía o piadosa?». Llevaría a mal la pregunta, respondí, y diría: «¡Hable comedidamente, hombre! Que cualquier otra cosa se despida de ser piadosa si la piedad misma no ha de serlo» Y tú, ¿no responderías así?

e —Absolutamente, dijo.

—Si, pues, continuara preguntándonos: «¿Y qué de lo que hace un momento decíais? ¿Que no os oí correctamente? Me pareció que afirmábais que las partes de la virtud se han unas respecto de otras de manera que no hay ni una de ellas que sea cual la otra». A lo cual, respondería, por mi parte, que en lo demás oíste correctamente; pero
331a oíste mal si piensas que yo dije eso, porque fue justamente Protágoras quien respondió así; yo lo pregunté. Mas si dijera: «Protágoras, ¿dice éste verdad? ¿Afirmas tú que una parte de la virtud no es como otra? ¿Es tuya tal aserción?». ¿Qué le responderías?

—Es necesario admitirla, Sócrates, respondió.

—¿Qué le responderemos, Protágoras, admitido esto por nosotros, si nos pregunta además: «¿así que la piedad no es algo así como "justo" ni la justicia es algo así como "pia-

doso", sino algo así cual "no piadoso"; la piedad, por su parte, es algo así como "no justo", así que algo "injusto";
b mas la justicia, algo "impío"?». ¿Qué le responderemos? Yo por mí le diría que la justicia es algo "pío" y que la piedad es algo "justo"; y por ti, si me lo permites, respondería lo mismo: que, o bien son lo mismo justicia y piedad, o bien, que son algo semejantísimo; y sobre todo, que justicia es tal cual piedad, y piedad cual justicia. Pero considera si prohibirme responder así o estás de acuerdo con la respuesta.
c —No me parece, Sócrates, dijo, que la cosa sea tan sencilla como para conceder que la justicia es algo "piadoso" y que la piedad es algo "justo". Más bien me parece haber alguna diferencia. «Pero, ¿en qué está la diferencia?, dije, porque si te place séanos tanto justicia algo "piadoso" como piedad, algo "justo"».

—No, repliqué yo; que no pido en modo alguno se ponga a discusión eso de "si te place esto" y "si te parece"; sino, "a mí y a ti"; eso de "a mí y a ti" lo digo creyendo que se discutirá óptimamente el razonamiento si se le quita eso de "si".
d —«Sin embargo, dijo, en algo se parece la justicia a la piedad, porque de una u otra manera cualquier cosa se parece a otra; que hay como lo blanco se parezca a lo negro, lo duro a lo suave, y aun las cosas que pareciera son contrarísimas entre sí. Y respecto de las que antes afirmamos tener poderes diferentes, y no ser la una cual la otra —las partes de la cara— de una u otra manera se asemejan y una es algo así como otra, de modo que, según esto, todas las cosas
e son, si te place argüir así, semejantes entre sí. Empero, no es justo ni llamar "semejantes" a las que tengan algo de semejantes, por poquísimo que sea; ni "desemejantes", a las que tengan algo de desemejante».

—Mas, sorprendido, le dije: «¿así que, según tú, lo justo y lo pío se han entre sí de manera que tengan un poquito de semejante?».
332a —De ninguna manera así, replicó; que ni tú mismo me parece lo crees.

—Pues bien, dije; ya que me parece llevas a mal esto, dejémoslo correr, mas consideremos otro punto del que hablaste: «¿hay algo a que llamas "insensatez"?». Lo admitió.

—¿No es la sabiduría algo enteramente opuesto a tal cosa?

—Me lo parece, contestó.

—Cuando los hombres obran recta y provechosamente, ¿no te parece que entonces, por obrar así, son templados?, ¿o lo contrario?

—Son templados.

—Así que son templados por la templanza.

b —Necesariamente.

—Según esto quienes no obren rectamente, ¿obran insensatamente y no son templados al obrar así?

—Me lo parece también a mí, dijo.

—¿Así que obrar insensatamente es lo contrario a obrar templadamente? Lo admitió.

—¿Así que lo hecho insensatamente se hace por insensatez, mas lo templadamente, por templanza? Lo admitió.

—Así que, si algo se hace por fuerza, ¿hácese forzadamente?; y si por debilidad, ¿débilmente? Le pareció así.

c —Y si con velocidad, ¿velozmente?; y si con lentitud, ¿lentamente? Lo afirmó.

—Y si algo se hace de la misma manera, ¿se hace por virtud de mismo? Y si contrariamente, ¿por virtud de contrario? Asintió.

—Pues bien, proseguí, ¿hay algo así como bello? Lo admitió.

—¿Hay, fuera de lo feo, algo que le sea contrario?

—No lo hay.

—Bien: ¿hay algo así como bueno?

—Lo hay.

—A excepción de lo malo, ¿hay algo que le sea contrario?

—No lo hay.

—Bien: ¿hay en la voz algo así como agudo? Lo afirmó.

—Fuera de lo grave, ¿hay algo que le sea contrario?

—No, respondió.

—¿Así que añadí, a cada uno de los contrarios hay tan

d sólo un contrario, y no muchos? Lo admitió.

—Ahora bien; proseguí; contemos nuestras concordancias. ¿Concordamos en que para un contrario hay sólo un contrario, y no muchos? Concordamos en ello.

—¿Y en que lo hecho contrariamente se ha hecho por virtud de contrarios? Lo afirmó.

—¿Admitimos que se ha hecho de manera contraria lo que se hace insensatamente a lo que se hace templadamente? Lo afirmó.

—¿Y en que lo hecho templadamente se ha hecho por virtud de templanza?; mas lo insensatamente, ¿por insensatez?

e Asintió.

—Si, pues, se hace contrariamente, ¿habríase hecho por virtud de un contrario?

—Sí.

—¿Mas hácese unas veces algo por virtud de templanza; y otras, por insensatez?

—Sí.

—¿De manera contraria?

—Ciertamente.

—¿Así que por ser contrarios?

—Sí.

—¿Así que insensatez es contrario de templanza?

—Tal parece.

—Recuerda, pues, que anteriormente convinimos en que insensatez es contraria a sabiduría. Lo concedió.

—¿Y en que para un contrario no hay sino otro contrario. Lo afirmó.

333a Protágoras, ¿de cuál de los razonamientos nos desharemos: del que "para un contrario no hay sino otro contrario"; o de aquel otro que dijimos: "que sabiduría es algo diverso de templanza, que ambas son partes de virtud, y que, además de ser algo diverso, son desemejantes ellas y sus poderes, cual lo son las partes del rostro"? ¿De cuál nos desharemos?, porque, ambos a dos, estos razonamientos no están gran cosa de musicalmente dichos; que no consuenan ni en melodía ni en armonía. ¿Cómo van a consonar, si es necesario el que

b para un contrario no haya sino un otro contrario, y no muchos; mas, respecto de la insensatez, que es una, parecen ser contrarias sabiduría y templanza? ¿Es así, Protágoras, dije, o de otra manera? Lo admitió, aunque de muy mala gana.

—¿Según esto, pues, serían una sola cosa la templanza y la sabiduría? De hecho nos pareció anteriormente que la justicia y la piedad eran casi casi lo mismo. ¡Vamos!, Protágoras, añadí, no desfallezcamos; terminemos de considerar

c el resto. ¿Te parece que quien obre injustamente, al obrar así, sea templado?

—Me avergonzaría, Sócrates, dijo, de admitir eso, aunque muchos son los que lo afirman.

—¿Enderezaré, pues, el razonamiento contra ellos o contra ti?

—Si te place, respondió, enderézalo primero contra ese razonamiento: el de la mayoría.

—Me es igual, mientras seas tú quien me responda si tal es o no tu opinión. Sobre todo quiero poner a prueba tal razonamiento; tal vez, por cierto, suceda el que yo, el interrogador, y el interrogado, resultemos puestos a prueba.

d Protágoras comenzó por hacérsenos el interesante, alegando ser dificultoso el razonamiento; mas después accedió a contestar.

—Pues bien, dije; volviendo al principio, respóndeme: ¿te parece que algunos injustos son templados?

—Sea así, respondió.

—¿Llamas a ser templado ser bien sensato? Lo afirmó.

—¿Mas ser bien sensato es aconsejarte bien al ser injustos en algo?

—Sea, dijo.

—¿Lo es, añadí, si por obrar injustamente les va bien o si mal?

—Si bien.

—¿Hay, pues, dices, cosas buenas?

—Lo digo.

—¿Y son precisamente buenas, pregunté, las beneficiosas a los hombres?

—Sí, ¡por Júpiter!, respondió; con tal de que les sean
e beneficiosas las llamo "buenas".

Y me pareció que Protágoras estaba ya molesto, apretado y desconcertado para responder; cuando, pues, caí en cuenta de ese su estado, puse cuidado, y le pregunté afablemente, diciendo: «¿te refieres, Protágoras, a las cosas que
334a no son beneficiosas para hombre alguno, o a las que en modo alguno lo son? ¿Llamarías "buenas" a tales cosas?

—De ninguna manera, respondió; sé de muchas cosas que no son beneficiosas para los hombres, —tales alimentos, bebidas, medicinas y mil y mil otras; mas otras son beneficiosas. Algunas, ni lo son ni no lo son para hombres; pero sí, para caballos; algunas, lo son sólo para ganado mayor; otras,
b para perros; algunas, para ninguno de éstos, mas sí para árboles; algunas son buenas para las raíces del árbol; mas

perjudiciales para los pimpollos, cual el estiércol que es bueno echado a las raíces de todas las plantas; mas, si te da por echarlo a vástagos y ramas tiernas, lo corrompe todo. Que aun el aceite es malísimo para toda planta; enemiguísimo para el pelo de todos los animales, a excepción del hombre, —que para pelo y cuerpo humanos el aceite es grande ayuda.
c Tan vario y versátil es lo bueno que, en este caso, resulta bueno para lo externo del cuerpo humano; pero malísimo, para lo interno. Por lo cual los médicos desaconsejan su uso a los enfermos, a no ser en pequeñísima cantidad cuando se trata de comer; únicamente la que baste a extinguir esa desazón que manjares y condimentos producen en las sensaciones olfativas».

Dicho, pues, lo cual por él, alborotáronse los presentes, cual si hubiera hablado bien, mas yo dije: «Protágoras, sucede que soy olvidadizo; de modo que, si se me habla largo, se
d me olvide de qué se trataba. A la manera, pues, que si se diera el caso de ser yo duro de oído, creerías ser preciso, puesto a dialogar conmigo, hablarme más alto que a los otros, así ahora, en favor de este olvidadizo, recorta las respuestas y hazlas más breves, si es que he de seguirte.

—¿Cómo quieres que te responda más breve?, dijo; ¿que responda más breve de lo debido?

—De ninguna manera, respondí.

—¿Así que lo debido?, dijo.

e —Sí, dije.

—¿Te responderé, pues, cuan largo crea yo deberse, o cuanto lo creas tú?

—Pues bien, dije, he oído que eres capaz aun tú mismo de enseñar a otro, lo mismo hablando largamente, si lo quie-
335a res así, sin que nada se pierda del razonamiento; y de manera parecida, brevemente, tanto que nadie te gane en hablar más breve.

—Sócrates, dijo; con muchos hombres me he peleado ya a razonamientos; mas si hiciera lo que pides: que fuera el oponente quien dispusiera la manera de hablar, y según ella hablara yo, no habría yo llegado, patentemente, a ser mejor que todos, ni a tener Protágoras un nombre entre los griegos».

Mas notando yo que ni él mismo estaba satisfecho de
b sus anteriores respuestas y que, de buena gana, no querría dialogar, haciendo él de respondedor, creí que ya no tenía

por qué estar presente en tal conversación, y dije: «Protágoras, se me hace incómodo el que continuemos conversando de manera contraria a tu opinión; mas si quisieras dialogar de modo que pueda seguirte, dialogaré contigo, ya que, como se dice de ti, y tú lo afirmas de ti mismo, eres capaz de con-
c versar en breviloquio y en longiloquio, pues eres sabio. Mas yo soy incapaz de longiloquios, aunque bien querría ser capaz de ellos. Empero, tú, potente en ambos, habrías de ser condescendiente con nosotros, en favor de la conversación. Mas ya que no lo quieres, y yo no tengo tiempo libre, y no podría quedarme a oír cómo te extiendes en largos razonamientos, tengo que irme, y me voy, a pesar de que me sería no desagradable el oírte».

Con tales palabras me levantaba como para irme; cuando, al levantarme, Calías, con su mano derecha, me tomó del
d brazo, y con la izquierda me agarró de este manto, y dijo: «No te dejaremos ir, Sócrates, porque si te vas, nuestro diálogo no continuará igual de bien; te pido, pues, que te quedes con nosotros, pues nada me sería más agradable que oíros dialogar a ti y a Protágoras. Haznos, pues, a todos nosotros este favor».

A lo cual yo dije —ya estaba levantado como para salir— «Hijo de Hipónico, por cierto que siempre he admirado tu amor a la sabiduría; mas especialmente ahora lo alabo y aprecio, de manera que bien querría hacerte este favor, si
e me pidieras algo posible. Empero, en este caso es como si me pidieras que conversara con un corredor cual Crisón, el de Himera, en su mejor forma; o que corriera con o siguiera a los corredores de carreras a larga distancia o a los de
336a carrera de un día, mas te dijera que mucho más que tú de mí me pido yo a mí acompañar a tales corredores, mas no puedo. Pero, si te empeñas en vernos correr en la misma carrera a mí y a Crisón, pídele que se me ponga al paso, pues él puede correr lentamente, mas yo no puedo velozmente. Si pues, deseas oírnos a mí y a Protágoras, pídele que, tal como al principio me respondió brevemente y además a lo preguntado, me responda también así. Si no es así, ¿qué manera
b habrá de dialogar? Porque creía que conversar dialogando unos con otros y arengar al pueblo eran cosas diferentes».
«Mas vez, dijo Sócrates, que Protágoras cree que en justicia y derecho le es lícito dialogar de la manera que él quiera; y tú, a tu vez, de la que quieras».

Aquí intervino Alcibíades diciendo: «No lo dices bellamente, Calías; porque precisamente Sócrates admite no dominar longiloquios, y lo cede a Protágoras; mas me sorprendería
c de que se retirase ante alguien en eso de ser capaz de dialogar y saber dar y recibir razones. De modo, pues, que si Protágoras admite ser inferior a Sócrates en dialogar, bástele a Sócrates; mas si se le enfrenta, dialogue preguntando y respondiendo, no extendiéndose en largo razonamiento para cada pregunta, ni rebatiendo las razones y rehusando dar razón, sino dilatándose hasta que la mayoría de los oyentes
d se olviden sobre qué versaba la pregunta. Salgo yo garante de que Sócrates no se olvidará de ello; no, porque eso de que sea olvidadizo lo dice por broma. Me parece, pues, más equitativo lo que dice Sócrates, porque cada uno ha de manifestar el pensamiento propio».

Después de Alcibíades habló Critias, creo. «Pródico e Hipias, me parece que Calías está grandemente por Protá-
e goras, mientras que Alcibíades es siempre aficionado a pelear en todo lo que emprenda. En modo alguno hemos de tomar partido en tal pelea en favor de Sócrates ni de Protágoras, sino pedir a ambos que no disuelvan, a mitad, la reunión».

337a En acabando de decir esto, Pródico añadió: «Me parece que has hablado bellamente, Critias, porque quienes tomamos parte en tales razonamientos hemos de ser oyentes en común de ambos dialogantes, mas no iguales a ellos, porque no es lo mismo; haber en común de oírlos no es repartir la atención igualmente entre ellos, sino dar mayor al más sabio; menor, al menos instruido. Por mi parte, Protágoras y Sócrates,
b juzgo que se os conceda discutir entre vosotros sobre los razonamientos, mas no reñir, porque aun los amigos discuten benévolamente con los amigos, mas riñen entre sí los dispares y los enemigos. De esta manera, bellísimamente resultaría nuestra reunión, porque, hablando así vosotros, ganaríais grandemente en prestigio ante nosotros, los oyentes, aunque no en alabanzas; que el prestigio se aposenta en almas de los oyentes sin doblez, mientras que frecuentemente se alaba de palabra contra lo que se opina; tales los mentirosos. Por otra parte, nosotros los oyentes nos regocijaríamos por ello;
c no nos deleitaríamos, porque se regocija quien aprende algo y se lleva en su mente algo de sapiencia; mas se deleita quien come o recibe cualquier otro deleite corporal».

En terminando de hablar Pródico, muchos de los presentes dieron muestras de aprobarlo; después de Pródico tomó la palabra Hipias el sabio, y dijo: «Varones presentes, creo que todos vosotros sois congéneres, familiares y conciudadanos por naturaleza, no por ley, porque lo semejante es por naturaleza congénere con lo semejante; empero, la ley,
d tirano de los hombres, violenta en muchas cosas a la naturaleza. Es, pues, vergonzoso, el que sepamos la naturaleza de las cosas —siendo como somos los más sabios de los griegos, y habiendo concurrido precisamente por esto a la Presidencia misma de la Sabiduría en Grecia y, dentro de esta Ciudad, a la mayor y más dichosa casa de ella— y no demos muestras dignas de tal dignidad, sino que disputemos entre nosotros, cual lo hicieran los más ligeros de los hom-
e bres. Os pido, pues, y aconsejo, Protágoras y Sócrates, convengáis en que intermediemos de árbitros; tú, Sócrates, no exijas ese eidos de diálogo rigurosamente breve, si no le place a Protágoras; da rienda suelta a los razonamientos para
338a que luzcan ante nosotros magnificentes y de bellos rasgos. A su vez, que Protágoras no despliegue todo el velamen y, dándose a la brisa, se escape al océano de las palabras, perdiendo de vista la tierra. Echad ambos por la mitad. Hacedlo, pues, así; obedecedme y elegid un director, supervisor y pre-
b sidente que ponga vigilante mesura en la longitud de vuestros respectivos razonamientos».

Agradó esto a los presentes; lo alabaron todos; y Calías dijo que no me dejaba marchar y los demás pidieron que escogiera supervisor. «Repliqué que sería una vergüenza elegir árbitro para los razonamientos. Porque, añadí, si el elegido ha de ser inferior a nosotros, no sería correcto el que supervigile un inferior a los superiores; si igual, tampoco fuera correcto, porque un semejante a nosotros hará lo mismo que nosotros, de manera que superfluamente se lo elegiría. ¿Pero
c elegiréis uno mejor que nosotros? En verdad, creo, es imposible elijáis a alguien más sabio que Protágoras, precisamente. Mas si elegís uno realmente no mejor, aunque digáis serlo, también resultará para él una vergüenza el haberle elegido un supervisor, cual si fuera un cualquiera. En cuanto a mí, nada me importa. Empero, para que resulte lo que deseáis: la reunión y nuestro diálogo, quiero hacerlo así: si Protágoras
d se decide a no responder, que pregunte él, yo responderé y a la vez trataré de mostrarle la manera como yo digo ha de

responder el respondiente. Mas después de que haya respondido yo a todo lo que él quiera preguntar, le toca a él dar el mismo trato a mi razonamiento. Si no pareciese estar dispuesto a responder a lo precisamente preguntado, yo y vosotros, conjuntamente, le exigiremos lo que vosotros a mí: que
e no estropee la reunión. Para esto no hace falta supervisor; todos, conjuntamente, supervisaremos». Pareció a todos haber de hacerse así. No lo quería gran cosa Protágoras; no obstante se vio forzado a admitir que preguntaría; y una vez que hubiera suficientemente preguntado, le tocaría, respondiendo, dar brevemente razón.

Comenzó, pues, a preguntar más o menos de la siguiente manera: «Pienso, o digo, Sócrates, que la parte mayor y mejor en la educación de un varón es la de ser fuerte en
339a poemas; lo cual es ser capaz de percibir, en lo dicho por los poetas, lo correctamente hecho y lo que no; saber separarlo y dar razón cuando sobre ello se le pregunte. Según esto la pregunta versará ahora sobre lo mismo que yo y tú estábamos discutiendo: sobre la virtud, sólo que transportándolo a poesía. Tal será, la única diferencia. Pues bien: en cierto lugar dice Simónides a Escopas, el hijo de Creón de Tesalia:

Para un varón, dificultoso es, por cierto, hacerse bueno:
b *Cuadrangular en manos y pies y mente,*
irreprochablemente formado.

Conoces la oda, ¿o te la recito entera?

A lo cual repliqué: no hace falta alguna. Da la casualidad de haberla yo trabajado con gran cuidado.

—A punto lo dices, añadió. ¿Te parece, pues, estar bella y correctamente compuesta, o no?

—Muy bella y correctamente, respondí.

—¿Mas te parece bellamente compuesta, si el poeta se contradice a sí mismo?

—No, respondí.

—Míralo mejor, dijo.

—Pero, hombre, lo he considerado suficientemente.

c —Sabes que, más adelante de la oda, dice en cierto lugar:

Para mí, no está cantado a tono lo de Pítaco,
aunque dicho por sabio mortal; dice:
"dificultoso es ser bueno".

¿Caes en cuenta de que es él mismo quien dice esto y lo anterior?

—Lo sé, respondí.

—¿Te parece, pues, que esto concuerda con aquello?

—Me lo parece, —y a la vez me entró el temor de que hubiese algo de eso. ¿Que a ti no te lo parece?, pregunté.

d —Pues, ¿cómo me parecería concordar él consigo mismo diciendo ambas cosas? Primero supuso ser dificultoso el que un varón sea bueno de verdad; mas, progresando un poco el poema, se olvidó de ello y reprendió a Pítaco, quien dice lo mismo que él: "dificultoso es ser bueno", y se niega a admitir el que hable concordemente consigo mismo. Aunque al reprender a quien dice lo mismo que él, es claro que se reprende a sí mismo, de modo que no está correctamente dicho o lo anterior o lo posterior».

En diciendo esto, dio a muchos de los oyentes ocasión
e de alboroto y alabanza; de pronto, cual golpeado por buen boxeador, me sentí ciego y mareado por tales palabras y por el común alboroto. Después, te diré la verdad, a fin de darme tiempo para considerar qué dice el poeta, me volví hacia Pródico y llamándole le dije: «Pródico, Simónides es, sin duda, conciudadano tuyo. Es, pues, de justicia que ayudes
340a a tal varón. Creo, pues, que acudo a ti, cual dice Homero, lo hizo Escamandro, cercado por Aquiles, llamando en su auxilio a Simois, diciendo:

Hermano querido, aguantemos ambos a la una la fuerza del varón.

Parecidamente yo acudo a ti para que Protágoras no arruine a Simónides. Que rectificar lo de Simónides en su favor requiere tu oído musical por el que distinguir entre "querer" y "desear", que no son lo mismo, y para otras
b muchas y bellas cosas que acabas de decir. Considera ahora si te parece lo mismo que a mí: que no me parece contradecirse a sí mismo Simónides. Comienza, pues, Pródico, por declarar tu pensamiento: ¿te parece que es lo mismo, o diverso, "hacerse" y "ser"?

—Diverso, ¡por Júpiter!, respondió Pródico.

—Dije, pues, yo: ¿no declaró Simónides mismo en las primeras palabras su propio pensamiento de que "dificultoso
c es para un varón hacerse verdaderamente bueno"?

—Dices verdad, respondió Pródico.
—Mas reprende a Pítaco, añadí yo, no, cual cree Pro-
tágoras, por decir lo mismo que él, sino por decir otra cosa.
Porque lo que dijo Pítaco, no es, como dice Simónides, que
sea dificultoso "hacerse" bueno, sino "serlo". Mas, Protá-
goras, como dice Pródico, no es lo mismo "ser" y "hacerse".
Pero si no es lo mismo ser y hacerse, no se contradice a sí
mismo Simónides. Aunque tal vez Pródico y otros muchos
d afirmarían con Hesíodo que es dificultoso hacerse bueno,
porque "ante la virtud, pusieron los dioses sudor; mas, cuan-
do se ha llegado a su cumbre, fácil después resulta poseerla;
aunque, antes, dificultoso"».

Oyendo lo cual, Pródico me lo alabó. Mas Protágoras
dijo: «Tu rectificación, Sócrates, tiene un error mayor que
el que pretendías rectificar».

A lo cual respondí: «Mal me resultó, al parecer, Pro-
tágoras; soy algo así cual médico ridículo: mi remedio agrava
la enfermedad».
e —Pues, así es, dijo.
—¿Cómo?, pregunté.
—Grande ignorancia fuera, replicó, en el poeta si hu-
biera dicho que poseer la virtud es algo tan sencillo, cuando
es lo más dificultoso de todo, y así se lo parece a todos los
hombres.

—Y yo dije: ¡Por Júpiter!, oportunamente y por suerte
está aquí Pródico para razonar con nosotros; y por suerte,
341a Protágoras, la sabiduría de Pródico parece ser, desde mucho
tiempo atrás, divina, o por provenir ya desde Simónides o
aun de más antiguo. Mas tú, en tantas otras cosas experto,
parecieras inexperto en ésta, no como yo, que, por discípulo
precisamente de Pródico, soy en ella experto. Me parece que
no estás entendiendo que Simónides no tomó eso de "difi-
cultoso", cual lo tomas tú, sino, cual respecto de "tremendo",
me reprende a cada momento Pródico mismo cuando, al ala-
barte a ti o a otro, digo que Protágoras es varón sabio y
b "tremendo"; y me pregunta: ¿no te da vergüenza de llamar
"tremendo" a lo "bueno"? Porque "tremendo", dice, es algo
"malo"; por eso nadie habla de riqueza "tremenda", de paz
"tremenda", de salud "tremenda", en estos casos, sino de
enfermedad "tremenda", de guerra "tremenda", de pobreza
"tremenda", que son casos de males terribles. Posiblemente,
pues, también respecto de "tremendo" tanto los de Quíos

como Simónides lo toman o como malo, o cual alguna otra cosa que tú no entiendes. Preguntemos, pues, a Pródico, por-
c que es justo lo preguntemos a quien es del mismo dialecto que Simónides. ¿Qué indicaba Simónides con "dificultoso", Pródico?

—Malo, respondió.

—Por esto, Pródico, dije, reprende a Pítaco: por decir que es "dificultoso" ser bueno; que es como si le oyésemos decir que es "malo" ser bueno.

—Pero, Sócrates, dijo: ¿qué otra cosa crees dijo Simónides y por qué otra crees que reprendió a Pítaco sino por ésta; no saber discernir correctamente las palabras, por ser lesbio y criado en lengua de bárbaros?

—¿Oyes, Protágoras, añadí, lo que acaba de decir Pró-
d dico? ¿Tienes algo qué decir en contra?

A lo cual Protágoras respondió: «ni de lejos la cosa es así; mas yo sé que también Simónides entendió por "dificultoso" lo que todos nosotros: no, lo malo, sino lo que no sea fácil, por requerir mucho trabajo.

—Pues yo también pienso, Protágoras, que Simónides lo entendió así y que Pródico piensa lo mismo, sólo que bromea y trata de ponerte a prueba a ver si eres capaz de defender tu propia sentencia; de que Simónides no entienda
e por "dificultoso" "malo", es prueba la frase inmediatamente siguiente, pues dice:

Solamente dios tendría tal privilegio.

En caso de decir precisamente que "es malo ser bueno" no va a añadir a continuación que solamente dios posee eso, y atribuirle tan sólo a dios tal privilegio, pues Pródico llamará insolente a Simónides, y no fuera realmente de Quíos. Cual me parezca ser el pensamiento de Simónides en esa
342a oda, trataré de decírtelo, si quieres ponerme a prueba en lo que dices acerca de los versos; mas si prefieres, te escucharé».

Oyéndome Protágoras decir esto, respondió: «como tú lo quieras, Sócrates». Mas Pródico e Hipias, los dos a la una, me lo exigieron, e igualmente los demás.

«Pues bien, dije, qué me parezca de esta oda, trataré de explicároslo; que la filosofía es en Creta y Lacedemonia
b más antigua y abundante que entre los helenos; y hay en

esas tierras, grandísimos sofistas; mas niegan serlo, y hacen
figura de ignorantes para no dar muestras de que, por sabiduría, dan mil vueltas a los helenos, cual los sofistas de
quienes hablaba Protágoras; mas se crea les dan mil vueltas
por guerreros y valientes, pensando que, si se conociera por
qué, todos se ejercitarían en ello precisamente: en sabiduría.
En efecto lo han ocultado, y han engañado a los imitadores
de Lacedemonia en nuestras ciudades; y así algunos de ellos
c para imitarlos quiébranse las orejas, fájanse de correas, dedícanse a gimnasia, llevan capas cortas, cual si por tales cosas
los lacedemonios dominaran a los helenos. Mas cuando los
lacedemonios quieren tratar sin reservas con sus sofistas, y
se les hace ya pesado reunirse en secreto, expulsan oficialmente a tales laconizantes extranjeros; y si algún otro extranjero hay de residente, reúnense con los sofistas a ocultas
del extranjero. No permiten a ninguno de los jóvenes ir a
d otras ciudades —cual no lo permiten los Cretenses— a fin
de que no desaprendan lo que ellos les han enseñado. Hay
en tales ciudades no sólo varones, sino aun mujeres de
grandiosos pensamientos en materia de educación. Pero conoceríais que digo verdad en esto, y que los lacedemonios han
sido perfectamente educados en filosofía y argumentos, en
lo siguiente: si alguno quiere tratarse con el más vulgar de
los lacedemonios, encontrará al comienzo parecerle flojo en
e razonamientos; mas después, inesperadamente, durante la conversación, le disparará, cual diestro dardero, una frase, digna
de mención, breve y comprimida, de manera que se echará
de ver que el interlocutor no es superior en nada a un niño.
Tanto algunos de los actuales como de los antiguos, han percibido esto mismo: que hablar lacónicamente resulta ser más
bien amor a la sabiduría que amor a la gimnasia; sabidores
de que ser capaces de hablar con tales frases es propio de
343a hombre perfectamente educado. Entre ellos están Tales de
Mileto, Pítaco de Mitilene, Bías de Priene, nuestro Solón,
y Cleóbulo de Lindo y Mysón el de Quen, y séptimo entre
ellos era tradicionalmente el lacedemonio Quilón. Todos
ellos fueron celosos, amantes y discípulos de la educación
lacedemonia; y cualquiera reconocería en ellos tal tipo de
sabiduría en aquellas frases, breves, dignas de memoria, atribuidas a cada uno; que ellos, reunidos, dedicaron en común,
cual primicias de la sabiduría, a Apolo en su templo de
b Delfos, escribiendo lo que anda, por cierto en todas las

lenguas: "conócete a ti mismo", "nada en demasía". ¿Para qué digo esto?, porque tal era en filosofía el estilo de los antiguos: la brevedad lacónica. Y de Pítaco circulaba privadamente entre los sabios encomiada por ellos aquella frase: "Es dificultoso ser bueno". Simónides, por amante de la fama en sabiduría, advirtió que, si venciera a esa frase, cual
c a famoso atleta y se apoderara de ella, adquiriría él mismo gran fama entre los hombres; así que contra ella y con esta finalidad de intentar desprestigiarla, compuso, a mi parecer, el poema entero.

Consideremos todos en común si es verdad lo que digo, porque, de inmediato, el comienzo del poema parecería locura si, pretendiendo decir que "dificultoso es a un varón el hacerse bueno", insertó después "por cierto". Porque no
d parece tener gran sentido tal inserción, a no ser suponiendo que Simónides hable en plan de enfrentarse a la frase de Pítaco. Pítaco dice que "es dificultoso ser bueno"; mas Simónides lo pone en duda diciendo: No; sino "hacerse bueno" es, "por cierto", lo dificultoso para un varón, Pítaco; y dice Simónides, "verdaderamente" y no "en verdad bueno"; a "bueno" no añade lo de "en verdad". Que entre las cosas haya algunas que son verdaderamente buenas y otras que son,
e por cierto, buenas; mas, por cierto también, no lo son verdaderamente, resultaría patente simpleza, y no algo de Simónides. Lo de "verdaderamente" hay que tomarlo y trasponerlo a otra parte del poema; cual si sobreentendiéramos en lo de Pítaco: supongamos que Pítaco hablara, y Simónides respondiera, diciendo aquél: «Hombres, "dificultoso es ser
344a bueno"»; y respondiendo éste: «Pítaco, no es verdad lo que dices; porque para un varón no "ser" sino "hacerse" bueno y cuadrangular en manos, pies y mente, irreprochablemente formado, es lo "verdaderamente" dificultoso».

De esta manera échase de ver que "por cierto" es una inserción; y que "verdaderamente" tiene su lugar correcto al final. Todo lo siguiente prueba que así se dijo. Muchas cosas hay, respecto de cada una de las palabras del poema, que demuestran lo bien que ha sido hecho: magnífico en gracia
b y coafinación. Mas resultaría largo recorrerlo así. Empero, descorramos su tipo e intención en conjunto, lo que resulta, sobre todo, refutación de la sentencia de Pítaco por el poema entero.

Progresando un poco, después de tal frase, dice, cual si discurseara, "que es verdaderamente dificultoso el que un varón se haga bueno", y que es, por cierto, posible por algún tiempo; mas que en "haciéndose", permanezca en tal estado y "sea" varón bueno, como dices tú, Pítaco, es algo impo-
c sible y no humano, que solamente dios tendría tal privilegio;

Que no hay como no "sea" malo un varón
sobre quien se abate desconcertante desgracia.

Pues bien: ¿sobre quién se abate desconcertante desgracia en el gobierno de nave? Es claro que no sobre un cualquiera, que un cualquiera está siempre desprevenido; así, pues, como
d no hay manera de derribar a quien está echado, sino tal vez se derribe a quien está de pie, de modo que se lo haga estar echado, mas no a quien esté ya echado, parecidamente al bien preparado lo abata tal vez desconcertante desgracia; mas, respecto de quien jamás está preparado, no hay caso. Una grande y repentina tempestad desconcertaría a un piloto; y una mala estación lo dejaría, por lo pronto, sin recursos a un agricultor; y parecidamente a un médico. Al bueno precisamente le pasa el hacerse malo, según nos lo testifica otro poeta, al decir:

Nada obsta a que varón virtuoso sea unas veces malo;
otras, bueno

e Empero, al malo no le pasa el "hacerse" sino el "ser" siempre y necesariamente malo; de manera que al abatirse imprevisible desgracia sobre varón bien prevenido, sabio y bueno, no hay como no sea malo. Mas tú afirmas, Pítaco, que es dificultoso "ser" bueno; "hacerse" bueno es, sin duda, dificultoso, pero posible; mas "serlo" es imposible.

Todo varón es bueno, si le va bien;
Pero malo, si mal.

345a ¿Qué irá bien respecto de letras?, y ¿qué hará irle bien al varón en letras? Es evidente, que aprenderlas.

¿Qué obra es apta para hacer un buen médico? Es evidente que aprender a curar enfermos. Mas el malo, lo hará malamente; ¿quién, pues, "se hará" mal médico? Es evidente que esto pasará ante todo, a quien sea médico, después, a quien sea buen médico, porque quien sea tal, podría aún

"hacerse" malo. Empero, nosotros, legos en medicina, no podríamos jamás "hacernos", por mal que lo hagamos, ni malos médicos, ni carpinteros ni nada de esta clase; mas
b quien, aun haciéndolo mal, no se hiciera médico, es evidente que tampoco se haría mal médico. Parecidamente un varón bueno se haría tal vez malo o con el tiempo o por la fatiga o por enfermedad o por cualquier otro accidente, porque hay tan sólo una cosa que va mal: carecer de ciencia. Empero, el varón malo no se haría, alguna que otra vez, malo; pues lo es siempre. Si ha de hacerse malo, preciso es que comience
c por hacerse bueno. De manera que esta parte del poema pretende decir: "ser" varón bueno no capacita para continuar "siendo" bueno; mas el mismo varón es capaz de "hacerse" bueno y aun malo. Empero, "por más tiempo y óptimos son los amados por los dioses". Quede todo esto dicho respecto de Pítaco; por lo siguiente del poema resultará aún más claro; pues dice:

Por lo cual, puesto a buscar lo que es imposible suceda,
no echaré vanamente
mi lote de vida a esperanza irrealizable:
hallar hombre irreprochable
entre cuantos nos alimentamos de los frutos
de la ampliamente asentada tierra.
De encontrarlo, os lo anunciaré.

d Tal dice; y así de grandiosamente, a lo largo del poema entero, prosigue desarrollando la sentencia de Pítaco:

Mas alabo y amo a todos
los que voluntariamente no hagan
nada de vergonzoso; que, contra Necesidad, ni los dioses pelean.

Lo cual está dicho en el mismo sentido. Porque no era Simónides tan poco instruido como para decir que alababa a quien voluntariamente nada hiciera de malo, cual si hubiere quienes hicieran voluntariamente el mal. Por mi parte estoy casi seguro de que no hay entre los varones sabios quien crea haber hombre alguno que voluntariamente yerre ni que
e haga voluntariamente cosas feas y malas; saben, por el contrario, muy bien que quienes hacen cosas feas y malas las hacen involuntariamente. Según esto, aun Simónides no dice

que alabe a quien no haga el mal voluntariamente; eso de "voluntariamente" lo dice de sí mismo. Bien sabía que, frecuentemente, varón bello-y-bueno tiene que violentarse para hacerse amigo o alabador de alguno; cual pasa a varón, fre-
346a cuentemente, caerle antipáticos madre, padre, patria o algo a ellos parecido. Pues bien: cuando eso pasa a los malos, es cual si se complacieran en ver, reprender, sacar a luz pública y acusar las faltas de parientes o patria, para que, si los descuidan, nadie se lo eche en cara ni les reprochen tal descuido; de esta manera agravan la reprensión y sobreañaden a las enemistades inevitables otras voluntarias. Por el contrario,
b dice que los buenos se hacen violencia para ocultar tales cosas y alabar a los suyos; y si, por perjudicados, se enfadan con parientes o patria, aplácanse y se reconcilian, esforzándose en amar y alabar a los suyos. Muchas veces pienso que el mismo Simónides creía tener que alabar y encomiar a tirano o tipo parecido, no voluntariamente, sino forzado. Por lo cual dice a Pítaco: «Yo, Pítaco, no te reprendo precisamente porque soy amigo de reprender, ya que

c *me contento con varón que no sea malo*
ni demasiado intratable.
Varón salutífero sabe ayudar con justicia a la Ciudad.
A él no lo reprenderé yo.
Que no soy amigo de reprensiones,
Que la raza de los tontos es infinita,

de manera que si alguien se complace en reprender, tiene más que suficiente reprendiendo a esos.

Bellas son, realmente, todas las cosas en que no haya mezcla de feo».

d Mas no dice Simónides esto cual si dijera que es blanco todo lo que no esté mezclado de negro, pues fuera de muchas maneras ridículo; dícelo porque él mismo acepta que haya términos medios, no reprensibles. "Y no busco", afirma, "un hombre irreprochable, entre los que nos alimentamos de los frutos de la ampliamente asentada tierra", y que, "hallado, os lo anunciaré; en caso de exigir esto, a nadie podría alabar; me basta con que sea mediano y nada malo haga, que yo a todos amo y 'alabanceo'" y aquí se sirve de un

vocablo de Mitilene, cual si dijera a Pítaco: "A todos 'ala-
e banceo' y amo de buena gana" —y aquí quien lo diga ha de separar "de buena gana" de "a cuantos nada de feo hagan"; mas hay a quienes "de mala gana, alabo y amo". Así que
347a a ti, Pítaco, si hablas modestamente y con verdad, jamás te reprendería. Pero ahora, porque parece cual si dijeras verdad, mas mientes grandemente en materias gravísimas, por esto te reprende.

Tal es lo que, a mi parecer, Pródico y Protágoras, dije, pensó haber dicho Simónides en esta oda.

A lo cual añadió Hipias: «Me parece, Sócrates, que has expuesto bien y por sus pasos el poema. Por cierto, que yo también tengo un buen discurso sobre él, —os lo exhibiré, si lo queréis».

b A lo cual Alcibíades dijo: «Sí, Hipias; pero, otra vez; ahora es de justicia cumplan sus mutuos compromisos Protágoras y Sócrates; si Protágoras quiere preguntar, que responda Sócrates; mas si prefiere responder a Sócrates, que pregunte Sócrates».

A lo cual dije: «encomiendo, por mi parte, a Protágoras que elija de ambos casos el que más agradable le sea. Pero, si prefiere que dejemos correr lo de odas y versos, me
c placería, Protágoras, el que, considerándolo yo contigo lleváramos a su final lo que, al principio, te pregunté. Porque me parece que dialogar sobre poesía es semejantísimo a esas borracheras colectivas de gente viles y plazueleras; porque los tales, incapaces como son, por falta de educación, de conversar con voces propias y discursos propios, pagan caro a los flautistas, alquilando así la voz ajena de las flautas, y
d con tal ajena voz conversan entre sí. Mas cuando los que se reúnen a beber son buenos y educados, no verías ni flautistas ni bailarines ni arpistas; que ellos son capaces de conversar entre sí y con su propia voz, sin tales frivolidades y niñerías, hablando y oyendo cada uno a su tiempo y orden, aunque beban su buena cantidad de vino. Parecidamente también reu-
e niones como ésta, integrada de varones cuales decimos ser los más de nosotros, no necesitan para nada de ajena voz ni siquiera de la de poetas, a quienes no resulta hacedero preguntar sobre lo que dicen, al aducirlos muchos en sus discursos; unos afirman que el poeta pensaba esto; otros, que estotro, —dialogando así sobre un punto imposible de decidir. Envían a paseo tales varones semejantes tipos de reuniones;

reúnense ellos consigo mismos, tomando y dando pruebas en
348a sus mutuos razonamientos. Me parece que a los tales hemos,
yo y tú, de imitar sobre todo; y, dejando de lado a los poetas,
hacer nuestros razonamientos nosotros entre nosotros mismos,
poniendo a prueba a la verdad y a nosotros mismos. Si, pues,
te place preguntar, estoy preparado y listo a responderte. Mas
si lo prefieres, te pones tú a mi servicio, para llevar a su
término lo que dejamos a mitad en lo tratado».

b Habiendo yo dicho esto, y algo más, Protágoras no declaraba qué haría. Dijo, pues, Alcibíades, mirando a Calías:
«¿Te parece, Calías, que está haciendo bien Protágoras, no
queriendo declarar si era él quien iba a dar razón, o no?
No me parece que lo quiera. Pero tanto que dialogue, como
que diga que no quiere dialogar, una vez enterados nosotros
por él de esto, que Sócrates dialogue con otro, o cualquiera
otro con quien quiera». Mas Protágoras, avergonzado, a mi
c parecer, por las palabras de Alcibíades y por los ruegos, tanto
de Calías como de casi todos los presentes, condescendió en
dialogar e indicó que se le preguntara, que él respondería.

Dije, pues, yo: «Protágoras, no pienses que quiero dialogar contigo y poner a consideración solamente lo que me
trae siempre desconcertado, porque creo que Homero dice
algo importante con

cuando dos marchan juntos, el pensamiento de uno se
d *adelanta al del otro,*

pues todos los hombres somos cada vez más ricos en inventivas, para toda obra, palabra y pensamiento. Mas si uno, a
solas, piensa algo, inmediatamente busca, hasta encontrar, a
quien exhibirlo y con quien asesorarse. Por esto mismo también dialogaría contigo más placenteramente que con ningún
otro, convencido de que has estudiado perfectísimamente y
más que nadie lo que es conveniente conozca persona razo-
e nable, y, en especial, la virtud. ¿Quién otro, sino tú?; te
tienes por bello-y-bueno no solamente cual otros razonables
para sí, mas incapaces de hacer tales a otros; pero tú eres
bueno para ti y eres capaz de hacer buenos a otros. Y estás
tan seguro de ti mismo, que a diferencia de los que hacen
349a de esta arte un secreto, ante todos los helenos te proclamas
públicamente a ti mismo y te das el nombre de "sofista"; te
has declarado maestro en educación y virtud y has sido el

primero en tenerte por digno de cobrar por ello salario. ¿Cómo, pues, no habría de acudir a ti para, preguntándonos mutuamente, considerar todo esto? No hay otro medio.

Acerca de lo que comencé por preguntarte, deseo ahora, una vez más y desde su principio, me recuerdes unas cosas, pongamos a consideración otras. La pregunta fue, creo, ésta:
b "sabiduría, templanza, valentía, justicia y piedad: ¿estos cinco nombres lo son de una realidad, o a cada uno de ellos hacen de sujeto una esencia propia y una cosa peculiar, poseedora del poder de cada uno, no pudiendo ser una la otra?". Afirmaste que tales nombres no lo son de una cosa sino que cada uno de ellos descansa sobre una esencia peculiar a cada uno, mas siendo todos ellos partes de Virtud; no cual
c las partes del oro, semejantes entre sí y con el todo de que son partes, sino cual las partes de la cara que son desemejantes respecto del todo y entre sí, cada una con su propia potencia. Si ahora, como entonces, te parece lo mismo, dilo; mas, si de otra manera, defínela, que no tengo razón alguna en contra de que lo digas ahora de otra manera, porque no me sorprendería de que lo dijeras entonces para ponerme a
d prueba». «Te digo, pues, Sócrates, respondió, que todas ellas son partes de la virtud y que cuatro de ellas son, sencillamente, afines entre sí, mas la valentía se diferencia grandemente de todas aquéllas. Pero en esto conocerás que digo verdad: hallarás que muchos hombres superlativamente injustos, impíos, disolutos e ignorantes son, no obstante, distinguida y superlativamente valerosos».

«Tente, dije: lo que dices es digno de consideración. ¿A
e los valientes llamas corajudos, u otra cosa?

—Sí, y además impetuosos ante lo que, por temor, retroceden muchos.

—Pues bien: ¿afirmas que la virtud es algo bello y que, por ser bello, te ofreces a ti mismo de maestro?

—Es ella lo más bello, replicó, si no desvarío.

—¿Es fea una parte de ella; otra bella; o toda ella, bella?

—Toda ella es bella, en el máximo grado posible.

350a —¿Sabes quiénes se zambullen atrevidamente en las lagunas?

—Por cierto que sí; los buzos.

—¿Por saber hacerlo o por otra razón?

—Por saberlo.

—¿Quiénes se atreven a pelear a caballo?: ¿los caballistas o los que no lo son?

—Los caballistas.

—¿Y quiénes con broqueles? ¿Los broqueleros o los que no lo son?

—Los broqueleros. Y así de todo lo demás, si es esto lo que buscas, dijo; que los entendidos son más corajudos que los no entendidos, y lo son ellos mismos después de aprender más que antes de aprender.

b ¿Mas no has visto, dije, darse quienes, ignorantes de todo eso, se atreven, no obstante, caso por caso, a todo?

—Por cierto que sí, contesté; y demasiado corajudos.

—¿Tales atrevidos son también valerosos?

—Por cierto que fuera, replicó, algo vergonzoso la valentía, pues los tales son locos.

c —¿Cómo llamas, pues, pregunté, a los valientes?; ¿si no, lo de "corajudos"?

—Aun ahora, los llamo así, respondió.

—Los tales, repliqué, aun siendo corajudos, no parecen ser valientes, sino locos.

—Mas, antes, los superlativamente sabios eran superlativamente corajudos, pero siendo superlativamente corajudos eran valientísimos. ¿Según, pues, este razonamiento la sabiduría sería valentía?

—No recuerdas bellamente, Sócrates, dijo, lo que dije respondiéndote. Preguntado por ti, admití que los valientes son corajudos. Pero no se me preguntó además, si los corajudos son valientes; porque, de preguntármelo entonces, hubiera dicho: que "no todos"; mas no demostraste en modo alguno que mi admisión: "los valientes son corajudos" no
d fuera correcta. A continuación muestras tú que los sabios son más corajudos que los no sabios, sean esto ellos mismos u otros; y en esto piensas consistir el que la valentía y la sabiduría sean lo mismo. Procediendo de esta manera llegarías a pensar que aun la fuerza es sabiduría, porque, primero: de proceder así me preguntarías si los forzudos son potentes, y lo afirmaría; después, si los sabios en luchar son
e más potentes que los en eso no sabios, y que lo son aquéllos respecto de sí mismos después de o antes de aprender, —y lo afirmaría. Caso de haber admitido esto, te estaría permitido, sirviéndote de estas mismas aserciones, decir que, según mi admisión, la sabiduría es fuerza. Mas yo, ni aquí ni en

parte alguna, admito que los potentes sean forzudos; mas
351a sí, por cierto, que los forzudos son potentes, porque no es lo mismo potencia y fuerza, que la potencia proviene, sin duda, o de ciencia o de locura o de furor; mas la fuerza proviene de naturaleza y buena alimentación del cuerpo. Así que, en el caso anterior, no son lo mismo coraje y valentía; de donde resulta que, sin duda, los valientes son corajudos, mas no el que los corajudos sean, todos, valientes, porque el coraje náceles a los hombres de arte, de furor o de locura,
b cual la potencia; empero, la valentía proviene de naturaleza y buena alimentación del cuerpo.

—¿Dices, Protágoras, pregunté, que algunos hombres viven bien; y otros, mal?».

Lo afirmó.

—¿Te parece que viviera bien un hombre, en caso de vivir apenado y quejoso?

—No, respondió.

—Mas, si llegara al término de la vida, habiéndola vivido agradablemente, ¿no te parece que la habría vivido bien?

—Me lo parece, respondió.

c —¿Así que vivir agradablemente es bueno; mas desagradablemente, malo?

—Sí, en caso de que viviera complaciéndose en lo bello, contestó.

—Que, Protágoras, no vas a llamar, aun tú como la mayoría, malas a ciertas cosas agradables; y buenas, a algunas penosa. Porque yo digo: ¿por ser una cosa agradable, es ya por eso no buena?, déjese aparte el resultado. Y, a su vez, lo penoso, parecidamente, no por ser penoso, es malo.

—No sé, Sócrates, respondió, si he de contestar así, tan sencillamente, como tú preguntas: "si las cosas agrada-
d bles son, todas ellas, buenas; y las desagradables, malas". Me parece más seguro responder —no sólo con una respuesta al caso, sino para todo lo restante de mi vida— que de entre las cosas agradables hay algunas buenas; y, a su vez, que algunas de las penosas no son malas, aunque haya algunas que lo son, y hasta una tercera clase que no es ninguna de ambas: las ni malas ni buenas.

—¿Llamas agradable, pregunté, a las que participan del placer o lo producen?

—Absolutamente, respondió.

e —Lo que digo es: si, en la medida en que son agradables no son buenas, mi pregunta es: si el placer mismo no es bueno.

—Como dices, Sócrates, respondió, considerémoslo caso por caso; y si nos parece tal resultar, según el razonamiento, que, considerados, agradable y bueno son y parecen lo mismo, lo concederemos. Mas si no, lo discutiremos entonces, precisamente.

—¿Prefieres, dije, dirigir tú la consideración o que yo la dirija?

—Es de justicia, respondió, que tú la dirijas, ya que desde el comienzo mandas en ella.

352a —Bien, pues; tal vez se nos aclare de esta manera: si considerando el aspecto de un hombre o respecto de la salud o de cualquier otro estado del cuerpo, a la vista del rostro o de las extremidades de las manos, le dijera: descúbreme también pecho y espalda para que te examine mejor. Algo así es lo que deseo respecto de nuestra consideración; viendo, por lo que afirmas, cuál es tu disposición respecto de bueno y agradable, necesito decir algo así: Vamos, Protágoras, des-
b cúbreme tu pensamiento y actitud respecto de ciencia. ¿Son parecidos o no a los de la mayoría de los hombres? Porque a la mayoría no le parece ser la ciencia algo ni fuerte ni guía ni rector; ni piensan tenga que ver algo con esto, ya que, frecuentemente, aun teniendo un hombre ciencia, la ciencia no lo rige, sino rígelo otra cosa, a veces la pasión; a veces, el placer; unas veces, la pena; otras, el amor; muchas, el miedo; sencillamente piensan acerca de la ciencia que es cual esclavo a rastras de todo lo demás. ¿Algo así te parece tam-
c bién a ti acerca de ella?, o, ¿qué es la ciencia algo bello, y cual rectora del hombre; de modo que quien conozca lo bueno y bello no será dominado por nada ni hará nada fuera de lo que la ciencia ordenara, resultando la sapiencia ayuda suficiente para el hombre?

—Me parece, Sócrates, lo mismo que dices; a la vez
d que me parecería vergonzoso a mí, más que a nadie, afirmar que sabiduría y ciencia no son, de entre todos los quehaceres humanos, los más importantes.

—Bellamente dicho, añadí, y según verdad, pues sabes que la mayoría de los hombres no nos hacen caso ni a mí ni a ti; afirman, por el contrario, que, aun conociendo muchos lo mejor, no lo quieren practicar, pudiéndolo hacer; hacen,

más bien, otras cosas. Y a cuantos pregunté cuál era la causa de ello, me confesaron: el ser vencidos por placer, pena o
e algo de lo que acabas de nombrar; forzados por algo de esto hacen lo que hacen.

—Aun muchas otras cosas incorrectas, Sócrates, dicen los humanos. Ven, pues, y trata conmigo de convencer a los hombres y enseñarles qué les pasa cuando dicen ser ven-
353a cidos por los placeres y no hacer, por causa de ellos, lo mejor, a pesar de conocerlo. Tal vez al decir nosotros que vosotros, hombres, no habláis correctamente, sino os engañáis, nos preguntarían: "Protágoras y Sócrates, si eso que nos pasa no es ser vencidos por el placer, entonces, ¿qué es?; y, ¿qué afirmáis vosotros ser? Decídnoslo".

—Pues bien, Sócrates: ¿hemos de considerar esa opinión de la mayoría de los hombres cuando afirman que eso les acaece?

—Creo, respondí, que esto tiene su importancia para
b descubrir nosotros cuál sea la relación de la valentía con las demás partes de la virtud. Si, pues, mantienes lo que hace poco nos pareció: que yo dirija de la manera que juzgue mejor y más esclarecedora, sígueme. Si no quieres, si no te place, lo dejaré correr.

—Al revés, Sócrates; hablas correctamente. Pon punto final cual lo pusiste inicial.

c —Si, pues, proseguí, se nos preguntara una vez más: ¿qué afirmáis vosotros ser eso que nosotros decíamos ser vencidos por los placeres? Por mi parte les diría: "escuchad; que yo y Protágoras intentaremos explicároslo. ¿Qué otra cosa, hombres, afirmáis sino pasaros frecuentemente al ser vencidos por comidas, bebidas y sexualidades, todo ello placeres, que, reconociendo ser malos, no obstante lo hacéis?".

—Lo admitirían.

—Tú y yo les preguntaríamos entonces una vez más:
d ¿en qué sentido afirmáis que son malos? ¿En que por un momento proporcionan deleite y son cada uno deleitoso o en que posteriormente producen enfermedades, pobreza y son preparación para otros muchos males? ¿O que, aun en el caso de que nada de esto posteriormente aporten, producen sólo goce; no obstante lo cual serían males, porque enseñan simplemente a gozar, sea como fuere? ¿Creemos, Protágoras, que darían otra respuesta fuera de que no son males por la

producción momentánea de placer, sino por lo que más
e adelante engendran: enfermedades y otros males?

—Creo, dijo Protágoras, que la mayoría respondería eso.

—¿Así que, por causar enfermedades, causa penas?, ¿y por causar pobreza, causa penas? Lo admitirían, creo. Protágoras lo admitió.

—¿No os parece, pues, hombres, que, como afirmamos yo y Protágoras, todo eso es malo solamente porque termina en penas y priva de otros deleites? ¿Lo admitirían?

354a Nos lo pareció a ambos.

Y qué si, una vez más, les preguntásemos lo contrario: "hombres, los que decís que, por otra parte, hay cosas buenas penosas, ¿no os referís a cosas tales cual las provenientes de gimnasia, milicia, tratamientos médicos por cauterios, rajaduras, medicamentos, rígidas abstinencias, todo lo cual es, ciertamente, bueno, mas penoso? ¿Lo afirmarían?". Convino en ello.

—¿Así, pues, llamáis buenas a esas cosas porque producen, por un momento, congojas y dolores extremados o porque, para el tiempo restante, engéndranse de ellas salud, bienestar para los cuerpos, salvación para las Ciudades, se-
b ñorío sobre otras y riquezas? Lo afirmarían, creo. Concordó.

—¿Son, empero, buenas precisamente porque terminan en placeres, respiro y retiro de penas? ¿O tenéis de reserva algún otro fin, mirando al cual las llamáis buenas, fuera de ese: deleites y penas? Lo afirmarían, como creo.

—También me lo parece a mí, dijo Protágoras.

c —Así que perseguís el deleite cual algo bueno; ¿mas huís de las penas, cual de mal? Concordó.

—¿Pensáis, pues, que las penas son un mal, y un bien el placer, ya que al gozarlo lo llamáis "malo", precisamente cuando os priva de mayores placeres de los que trae consigo u os prepara penas mayores que los placeres en ellos contenidos? Porque si al goce mismo llamáis "malo" respecto
d de algo distinto y considerándolo respecto de otro fin, tendríais como declarárnoslo; mas no lo conseguiréis.

—Ni a mí me lo parece, añadió Protágoras.

—¿Pues no es de repetir lo mismo de igual manera respecto de padecer?: ¿que llamáis "bueno" a un padecer cuando os libra de mayores penas de las en él contenidas u os proporciona deleites mayores que las penas? Porque, si

miráis a un fin diferente del que hablo, cuando llamáis "bueno" al padecer mismo, tendrías cómo decírnoslo; mas no lo conseguiréis.

e —Dices la verdad, añadió Protágoras.

—Una vez más, continué diciendo, si me preguntáis, hombres, "¿por qué insistir en repetir lo mismo, sobre lo mismo, de muchas maneras?", replicaría: excusádmelo; primero, porque no es fácil poner de manifiesto a qué llamáis 'ser vencidos por los placeres'. Después, porque en esto se basan todas las demostraciones. Pero aun es posible ahora una retirada si tenéis cómo afirmar que el bien es algo diverso del placer; o que el mal es algo diverso del padecer.
355a ¿O es que os basta con pasar la vida deleitablemente, sin penas? Mas si os basta, y no tenéis nada más a que llamar "bueno o malo" que a lo que en deleites y penas termina, escuchad lo siguiente, porque os digo que, de ser las cosas así, ponéis en ridículo a tal razonamiento al decir que, frecuentemente, conociendo el hombre que es malo lo malo, sin embargo lo hace, pudiendo no hacerlo, guiado y desconcertado por los deleites. Por otra parte repetís que, conociendo lo bueno el
b hombre, no quiere hacerlo, vencido por placeres momentáneos. Mas que todo esto sea ridículo, quedará declarado si no nos servimos simultáneamente de muchos nombres: deleitoso-penoso, bueno-malo, sino, por ser evidentemente dos cosas, las llamamos con dos nombres; primero, con "bueno y malo"; después, con "deleitoso y penoso". Puesto lo cual, digamos: "conociendo el hombre que lo malo es malo, no obstante lo hace". Si, pues, alguien nos pregunta:
c ¿por qué?, afirmaremos: por vencido. ¿Por quién?; que nos lo diga él, ya que nosotros no podemos decir: que "por el placer", ya que, en lugar de "placer", lo bueno tomó otro nombre. Le responderemos diciendo: "por vencido". "¿Por quién?", —preguntará. "¡Por Júpiter!, afirmaremos, ¿por quién sino por lo Bueno?". Mas si da la coincidencia de que nuestro interrogador sea insolente, se reirá y dirá: "por cierto
d que es ridículo lo que decís: si alguien hace el mal, conociendo que es mal, y sin necesidad de hacerlo, ¡es que está vencido por el bien! ¿No es, preguntará, digno el que el bien venza en nosotros al mal, o es digno?". Puestos a responder afirmaremos: "evidentemente, no es digno, porque en nada se ofendería al que llamamos 'vencido por los deleites'". "¿En qué, tal vez nos diga, es indigno el bien frente al mal, o

el mal respecto del bien? ¿O no lo es sino cuando en algo
sea uno mayor y otro menor: o uno más veces; otro, menos?
e Fuera de esto, no tendremos más que de en vez de pequeños
bienes, mayores males". Sea, pues, así.

Cambiemos una vez más, respecto de este mismo punto,
los nombres de deleitoso y penoso; y digamos: "el hombre
hace"... —antes, por cierto, dijimos, "el mal"— digamos
ahora que hace "lo penoso", conociendo que lo es, vencido
por lo deleitoso, que es, evidentemente, indigno de vencer.
356a Y, ¿en qué otro aspecto es indigno el deleite respecto de las
penas, sino en los de mutuo exceso y defecto? Lo cual pasa
al ser uno respecto de la otra mayor y menor, más y menos.
Porque si alguien dijera qué grande diferencia hay, Sócrates,
entre deleite momentáneo respecto de lo deleitable y penoso
postergable, ¿en qué otra cosa se diferencia, replicarías, sino
por deleite y pena?, que no hay otra diferencia. Pero cual
hombre hábil en pesar, reuniendo lo deleitoso y reuniendo lo
b penoso, lo próximo y lo remoto, colóquelo en la balanza, y
diga cuál es mayor. Porque si pesas deleitoso respecto de
deleitoso, hay que preferir siempre lo mayor y lo más; mas
si penoso frente a penoso, preferir lo poco y lo menor. Pero
si deleitoso respecto de penoso, y si lo penoso es sobrepa-
sado por lo deleitoso —tanto que lo próximo sobrepase a lo
remoto, como que lo remoto a lo próximo— hay que hacer
aquello que, hecho, encierre deleite. Mas si lo deleitoso es
sobrepasado por lo penoso, no hay que hacer nada. Pregun-
taría: "hombres, ¿hay alguna otra relación entre ellos?". Sé
c que no tendrían otra cosa que decir. Asintió a ello.

—Si esto es así, diré, respondedme a estotro: "¿no parece
a vuestra vista que la misma magnitud de cerca es mayor; y
de lejos, menor? ¿O no es así?".

Lo afirmarán.

—¿Y parecidamente respecto del grosor y número? ¿Y
también sonidos iguales, de cerca son más fuertes; de lejos,
más débiles?

Lo afirmarían.

—Si, pues, consistiera el que obremos bien en por una
d parte hacer y tomar lo de gran magnitud; mas, por otra,
en huir y no hacer lo de pequeña, ¿cuál nos sería evidente
manera de salvación vital? ¿Lo sería la arte mensurativa o
el poder de lo aparencial? ¿O no es éste el que nos descarría,
hace que tomemos y dejemos veces y más veces las mismas

cosas, y nos arrepintamos tanto en las acciones como en las elecciones de lo grande y de lo pequeño?; ¿mientras que el arte mensurativa haría impotente a tal aparencial, y, descu-
e briéndonos lo verdadero, haría que el alma tuviera permanente tranquilidad en lo verdadero, salvando así la vida?

¿Convendrían, pues, los hombres con nosotros en que la salva la arte mensurativa, u otra?

Convino en que la mensurativa lo es.

—«Pues bien: si nos fuera la salvación vital en la elección de par e impar, cuándo es preciso elegir correctamente lo más, cuándo lo menos —o comparando algo consigo mismo, o uno con otro, en cuanto a próximo o remoto—, ¿qué fuera lo que nos salvara la vida? ¿No sería una ciencia? Y puesto
357a que se trata de exceso y defecto, ¿no sería tal ciencia la arte mensurativa? Y puesto que de impar y par, ¿qué otra lo fuera sino la aritmética? ¿Admitiríanlo los hombres, o no?».

Le pareció a Protágoras que lo admitirían.

—«Bien, pues, hombres: puesto que, evidentemente, la salvación de la vida consiste en la recta elección entre placer y pena —en lo de más y menos, mayor y menor, más remoto y más próximo—, ¿no es la arte mensurativa evidentemente
b la primera, por tratar de exceso y defecto y considerar la igualdad entre ellos?

—Necesariamente.

—Mas, por ser mensurativa, tal vez necesariamente es arte y ciencia».

Lo admitirán.

—«Por cierto, qué arte y ciencia sea ésta, otra vez lo consideraremos; mas con que sea ciencia, nos basta para la
c demostración que yo y Protágoras hemos de hacer referente a vuestra pregunta. Le preguntásteis, recordadlo, cuando convinimos en que nada hay de más poderoso que la ciencia; así que, donde esté presente, puede siempre sobre placer y todo lo demás. Pero vosotros afirmábais que muchas veces el placer domina aun sobre el hombre sabio; pero, al no convenir en esto con vosotros, nos preguntásteis inmediatamente: "Protágoras y Sócrates, si no hay algo así como 'ser vencidos por el placer', ¿qué es eso que nos pasa?, ¿qué decís vosotros es?
d Decídnoslo. Sí, de inmediato, os hubiésemos entonces respondido: es "ignorancia", os hubierais reído de nosotros. Pero ahora reíros de nosotros, y os reiréis de vosotros mismos. Porque habéis admitido que, por falta de ciencia, yerran los

que yerran en la elección de placeres y penas, que son bienes y males; y no sólo por falta de ciencia, sino en especial de esa, admitida ya antes por vosotros: la mensurativa. Por otra parte, sabéis también vosotros que una acción errada, por
e falta de ciencia, es acción hecha por ignorancia. Así que esto es precisamente "ser vencido por el placer": "ignorancia", la máxima, de la que Protágoras, aquí presente, dice ser médico, y lo son también Pródico e Hipias. Empero, vosotros, por pensar que es algo distinto de ignorancia, ni vais ni enviáis a vuestros hijos a los maestros en ello: a estos sofistas, cual si no fuera algo enseñable; sino que, preocupados por la plata, y no dándosela a ellos, os portáis mal en privado y
358a en público. Esto es, por cierto, lo que habríamos respondido a la mayoría». Pero después de a Protágoras os preguntaré a vosotros: Hipias y Pródico. Sea la pregunta para los dos: «¿os parece que lo que digo es verdadero, o falso?»

A todos les pareció ser superlativamente verdad lo dicho.

—«¿Así que admitís, continué diciendo, que lo deleitable es bueno; y lo penoso, malo? Pido a Pródico precisamente que deje de lado la distinción de nombres; porque tanto que a deleitable llames "delicioso" o "jocundo" como que disfrutes, sea por lo que sea o como sea, dando a todo
b ello nombres, respóndeme, óptimo Pródico, a lo que pretendo».

Consintió, sonriéndose, Pródico, y lo mismo los demás.

—«Y qué, varones, dije, respecto de esto: ¿no son bellas todas las acciones tendientes a vivir indolora y placenteramente? ¿Y no es la obra bella buena y beneficiosa?».

Lo admitieron.

—«Si, pues, añadí, lo deleitable es bueno, nadie que sepa o juzgue haber algo mejor que lo que hace o le es posi-
c ble hacer irá a hacer lo bueno, pudiendo hacer lo mejor; ni juzgará que ser vencido en esto sea otra cosa que ignorancia; ni que mandar en eso mismo sea algo distinto de sabiduría».

Les pareció a todos.

—«Pues bien; ¿llamáis "ignorancia" a tener opiniones falsas y engañosas respecto de asuntos de gran importancia?».

También esto les pareció bien.

—«Así que, continué, nadie va de buena gana tras lo malo o tras lo que juzgue ser malo; ni, al parecer, entra en
d la naturaleza humana ir voluntariamente hacia lo que cree ser malo, en vez de ir hacia lo bueno. Y cuando se vea for-

zado a elegir entre uno de dos males, nadie elegirá el mayor, pudiendo elegir el menor».

Tal les pareció todo esto a todos ellos.

—«Ahora bien, añadí: ¿llamáis a algo "temor y miedo", a lo mismo que yo? Te hablo a ti, Pródico. Llamo así a una cierta expectación de un mal, tanto que vosotros la llaméis "miedo" como "temor"».

A Protágoras e Hipias les pareció que eso era temor o también miedo; mas a Pródico, que era temor, mas no miedo.

e —«Nada de eso importa, Pródico, dije; mas sí, esto: si lo anterior es verdadero, ¿qué hombre irá tras lo que teme, pudiendo ir tras lo que no? ¿O no será esto imposible, a tenor de lo admitido?, porque admite tener por malo lo que teme. Mas, respecto de lo que tiene por malo, nadie, voluntariamente, ni va tras ello ni lo acepta».

359a También pareció así esto a todos.

—«Supuesto lo cual, añadí, Pródico e Hipias, que defienda ahora Protágoras si la primera respuesta es de alguna manera correcta o lo es de todas las maneras; porque entonces afirmó que de las cinco partes de la virtud, ninguna era como la otra, sino que cada una poseía su peculiar poder. No me refiero a esto, sino a lo que posteriormente dijo, pues posteriormente afirmó que cuatro de ellas eran aceptablemente semejantes entre sí. No obstante, una de ellas: la valentía, se diferenciaba grandísimamente de las otras; mas, b dijo, lo conocería yo por la siguiente prueba: hallarás, Sócrates, haber hombres superlativamente impíos, injustos, disolutos e ignorantes que, no obstante, son superlativamente valerosos. En lo cual conocerás cuán mucho la valentía se diferencia de las demás partes de la virtud. A mí, de inmediato, me sorprendió grandemente la respuesta, y, aún más, después de haber examinado este asunto con vosotros. Le pregunté, pues, c si llamaría "corajudos" a los valientes; y aun "arrojados", replicó. ¿Te acuerdas, Protágoras, dije, de haber respondido así?».

Lo admitió.

—«Pues bien, añadí: explícanos, ¿respecto de qué cosas dices que los valientes son arrojados?, ¿respecto de las mismas que lo son los cobardes?

No, respondió.

—¿Así que, respecto de diferentes?

—Sí, contestó.

—¿Que los cobardes se abalanzan sobre las irritantes; mas los valientes, sobre las terribles?

—Así, Sócrates, lo dice la gente.

d —Dices verdad, añadí; mas no es esto lo que pregunto, sino, según tú, ¿respecto de qué los valientes son arrojados? ¿Respecto de lo terrible, convencidos de que lo es, o respecto de lo que no es terrible?

—Pero, respondió, ya quedó demostrado en los razonamientos que hiciste que esto es imposible.

—En esto, repliqué, dices verdad; de manera que, si esto quedó correctamente demostrado, nadie se abalanzará sobre lo que crea ser terrible, ya que ser uno vencido por sí mismo se manifestó cual ignorancia suprema».

Lo admitió.

—«Mas todos —tanto cobardes como valerosos— se abalanzan contra lo que los encorajina; así que tanto los cobar-
e des como los valerosos se abalanzan sobre lo mismo.

—Sin embargo, Sócrates, replicó, sobre algo totalmente contrario se abalanzan los cobardes y los valerosos; éstos, sin más, quieren ir a la guerra; aquéllos, no lo quieren.

—Ir a la guerra, repliqué, ¿es algo bello o vergonzoso?

—Bello, respondió.

—Si, pues, es bello, también es bueno; en ello convinimos anteriormente, porque convinimos en que todas las acciones bellas son buenas.

—Dices verdad, y continúa pareciéndome así.

—Correctamente, por cierto, añadí. ¿Quiénes, afirmas,
360a no quieren ir a la guerra, siendo algo bello y bueno?

—Los cobardes, respondió.

—¿Es que, pregunté, si algo es bello y bueno es también deleitable?

—Pues en ello se convino, respondió.

—¿Así que los cobardes no quieren ir a lo que reconocen ser más bello, mejor y más deleitable?

—Mas si admitimos esto, respondió, corrompemos lo anteriormente admitido.

—¿Y qué del valeroso? ¿No se abalanza sobre lo más bello, mejor y más deleitable?». Es necesario admitirlo, respondió.

b —«¿Así que, en general, los valerosos, cuando temen, no temen con temores feos ni son corajudos con corajes feos?

—Es verdad, respondió.

—Pero, si no son feos, son bellos, ¿no es así?». Lo admitió.

—«Pero si son bellos, ¿también son buenos?

—Sí.

—¿Así que los cobardes [los corajudos] y los locos, por el contrario, temen con feos temores, y encorajínanse con feos corajes?».

Lo admitió.

—«¿Encorajínanse fea y malamente, no por otra cosa sino por estupidez e ignorancia? Así es, respondió».

—«Pues bien, a aquello por lo que los cobardes son
c cobardes, ¿llamas "cobardía" o "valentía"?

—Llámolo "cobardía", respondió.

—Mas, ¿no nos pareció claro que los cobardes lo son por ignorancia de lo terrible? Ciertamente, respondió.

—¿Precisamente, pues, por esta ignorancia son cobardes?». Lo admitió.

—«Pero, ¿no admitiste que la cobardía es precisamente
d aquello por lo que son cobardes?» Asintió.

—«¿Así que la ignorancia de lo terrible y no terrible sería cobardía?» Indicó que sí.

—«Empero, añadí, la valentía es ciertamente lo contrario a cobardía». Lo afirmó.

—«¿Según esto, pues, la sabiduría acerca de lo terrible y no terrible de las cosas es contraria a la ignorancia de ello?».

Aún asintió con un gesto.

—«Pero, ¿la ignorancia de ello es cobardía?»

Muy de mala gana hizo el gesto de asentir.

—«¿Así que la sabiduría acerca de lo terrible y no terrible de las cosas es valentía por ser contraria a la ignorancia de ello?».

Ya no quiso hacer aquí el gesto de asentir; y se calló. Mas yo, proseguí: «¿Cómo así, Protágoras?, ¿ni afirmas ni niegas lo que te pregunto?

—Determínalo, tú mismo, respondió.

e —Lo haré, dije, preguntándote aun una sola cosa: ¿te parece aún, como al principio, haber hombres superlativamente ignorantes, mas superlativamente valerosos?

—Ganas de vencer tienes, Sócrates, dijo, haciendo que te responda. Pues bien, te hago esta gracia; y digo que, a tenor de lo admitido, me parece ser imposible.

—Por cierto, añadí, que no te pregunto todo esto sino

porque quiero estudiar lo concerniente a la virtud y qué es
361a eso: la virtud, pues sé que, aclarado esto sobre todo, quedaría
patente lo que yo y tú, en su turno, hemos larga y razonadamente explicado; yo, diciendo que la virtud no es enseñable; tú, que es enseñable. Y me parece que, cual si fuera un hombre, el actual resultado de nuestros razonamientos nos acusa y se burla; y, si tuviera voz, me parece decir: "¡qué absurdos sois! Sócrates y Protágoras; tú, Sócrates, habiendo antes dicho que la virtud no es enseñable, te contradices ahora,
b intentando demostrar que son ciencia todo eso: la justicia, la
templanza y la valentía; de esta manera sería lo más enseñable la virtud. Por cierto que si la virtud fuera algo diferente de ciencia, como intenta demostrar Protágoras, es evidente que no sería enseñable. Mas si patente y enteramente resultare ser ciencia, como es tu empeño, Sócrates, sorprendente sería que no fuera enseñable. Mas Protágoras asentó anteriormente que era enseñable. Ahora, parece empeñarse en lo contrario: que, casi casi, es evidentemente todo menos
c ciencia. Y así resultaría lo menos enseñable". Pues observando
yo, Protágoras, que todo esto perturbadora y terriblemente da vuelta y más vueltas, tengo grandes ganas de que se esclarezca, y querría que, habiendo recorrido esto, desembocásemos en qué es la virtud; y que, una vez más, consideráramos, respecto de ella, si es enseñable o no lo es; a fin de que el Epimeteo aquel, equivocándose, no nos engañe más y más veces durante esta investigación. Que en aquel mito es más
d de mi agrado Prometeo que Epimeteo; de él me ayudo y,
prometeicamente, pongo en práctica todo esto a lo largo de toda mi vida; y como decía al comienzo, si tú quisieras, me fuera agradabilísimo considerarlo largamente contigo». A lo cual dijo Protágoras: «alabo, Sócrates, tu empeño y el decurso de tus razonamientos. Por lo demás, no creo ser mala per-
e sona; y muchísimo menos, envidioso de nadie; a muchos, en
efecto, he dicho de ti que eres a quien, de entre los que casualmente trato, sobre todo admiro; y ciertamente mucho más que a los de tu edad. Y digo que no me sorprendería de que llegaras a ser uno de los afamados en sabiduría. Pero de esto trataremos otra vez, cuando quieras, porque ya me es hora de ir a donde dije que iba».
362a —Así se debe hacer, añadí, si te parece. También para
mí es ya desde hace rato hora de ir a donde decía; mas me quedé, en gracia de Calías, el bello.

Dicho y oído lo cual, nos fuimos.

NOTAS AL PROTAGORAS

309 b.

Homero, *Ilíada,* XXIV, 348.

310 b.

¡Por los dioses!; sí, ¡por Júpiter!, ¡por Júpiter y los dioses! (Aquí desde 310 a - 312 e, repetidas tales invocaciones o juramentos; sobre su valor de tono religioso natural, véase Clave I.6).

311 e.

La significación de "sofista" (σοφιστής) para el jovencito Hipócrates, y la más seria para el joven Sócrates, la precisará el diálogo mismo. Al comienzo, Protágoras tenía fama no sólo de "sabio" (σοφός) sino de sapientísimo. De sabio en política lo declarará su discurso (λόγος, Cl. I.1); de algún tanto flojo en definiciones y relaciones entre Virtud y virtudes se pondrá de manifiesto al principio y final. Sócrates lo toma en serio, con respeto; mas él mismo no pasa, es aún joven, de saber preguntar con "qué es", —insistente y ordenadamente. Protágoras no sabe responder a tal tipo de pregunta; mas admira a Sócrates, "No me admiraría si llegaras a ser varón famoso en sabiduría" (σοφίᾳ) (361 e), a pesar de tu actual juventud.

Aquí se hará notar la frase "definitoria" (qué es, Cl. II.1) del filosofar de Sócrates; y en qué grado apunta hacia la eidética y dialéctica.

"Sabio" (σοφός) resuena aún a "entendido en. . ." saberes particulares de artesanos: pintores, carpinteros. . . Resuena a "curador" de almas mediante enseñanzas, a quien los jóvenes encomiendan la suya (τὴν ψυχὴν τὴν σαυτοῦ παρασχεῖν θεραπεῦσαι), no sin un cierto temor y vergüenza por el qué dirán los atenienses (312 - 313). No llega a ser definidamente "pedagogo".

"Sofista" no está aún definido cual varón de un solo quehacer y que hace ese sólo. Tampoco lo está el de "sabio"; y menos, el de filó-sofo.

313 a.

Aparición de la pregunta definitoria: "qué es" (ὅτι ποτ' ἔστιν) (Cl. II.1). La pregunta va dirigida a Hipócrates; no aún a Protágoras.

315 a.

Poder encantatorio de la voz (κηλῶν τῇ φωνῇ) para formar séquito que la sigan "encantados" tantos y tantos de tantas ciudades. Así aún —siglo V a. C.— ciertos sofistas, cual Protágoras. Sócrates confesará, tras el Discurso de Protágoras, hallarse encantado él mismo (328 d).

315 b, c.

Cita de Homero. *Odisea;* 601; 582.

315 e.

Sobre la frase "hecha", καλὸς τε κἀγαθο's —"bello-y-bueno", Cl. II.3; sobre el significado de "idea", bello de "idea", Cl. III.1.

319 a.

"obrar-y-hablar": frase hecha, Cl. II.3. Protágoras, a diferencia de los demás sofistas, va a hablar de "arte política" y hacer de los varones "buenos ciudadanos" (πολιτική, πολίτης).

319 b, c.

Correlación entre aprendible y enseñable (μαθητά, διδακτά). Aprendible por unos; enseñable por otros distintos. Hay cosas aprendibles-y-enseñables (por hombres a hombres, cual edificar casas, montar navíos). Los artesanos ordinarios (gente del pueblo, δημι-οὐργός) enseñan sus artes, y otros son capaces de aprenderlas. La arte es algo enseñable-y-aprendible. ¿La virtud (ἀρετή) es "enseñable"?, —pregunta, acosado de dudas, Sócrates a Protágoras.

320 c.

Una "ex-hibición" (ἐπὶ-δεῖξις) puede hacerse o mediante un mito (μῦθος) o por razonamiento (λόγος). Mas una "demostración" (ἀπό-δειξις) hácese mediante razonamiento, sobre todo. Ambas son "mostración" (δεῖξις); una, superficial (ἐπὶ), de relumbrón; otra, que parte (ἀπὸ) de premisas o principios y lo que muestra lo razona, —aunque, a veces, resuene perceptiblemente el tono de "mito" (Cl. I.1); otras, en una exhibición, resonará, secundariamente, un razonamiento. Exhibición-demostración son palabras "acorde".

Aquí, Protágoras elige exhibición, o sea: mito, por ser éste procedimiento más placentero o agradable para los presentes.

Protágoras habla en mito desde 320 c - 324 d, en que dice expresamente que va a hablar según razonamiento. Nótese qué componentes entran en una-"mostración" por mito: 1) *dioses:* Júpiter, Prometeo, Epimeteo, Moiras Vulcano, Minerva, quienes no obran según "razones" sino por "decisiones

2) *procedimientos:* moldear, mezclar, repartir, adornar, trucos o trazas (μηχανή, ἐμεχανᾶτο), derrochar, robar (κλέπτειν) para salir de los apuros (ἀπορία) que trae tal procedimiento; 3) *Lo robado:* "la sabiduría" (de Minerva) "hecha arte" (de Vulcano; en-tecnificada, ἔν-τεχνος) y "acompañada de Fuego" (σὺν πυρὶ). Que sabiduría no encarnada o incorporada (ἐν) en arte, y ésta en Fuego, no vale para nada. Sabiduría-Arte-Fuego. En el taller de Vulcano, ambos dioses: Vulcano y Minerva, cultivaban amorosamente (ἐφιλ-) tal doble y apareada arte (τεχνίτην); 4) Tal sabiduría-arte-fuego pasó, a pesar de su origen; latrocinio sacrílego, a posesión (inalienable) de los hombres quienes inventaron, o emprendieron, culto divino; por lo de "arte" dearticularon presto voz y nombres, y enseres. Inventos; no, secuelas lógicas; 5) Regalo —por no ser robable, ni aun por dioses— la arte política; la de con-vivencia humana. Regálala Júpiter; tráela Mercurio bajo la forma de "pudor y justicia". Repártela a todos por igual; 6) Protágoras no aporta "razonamiento" sino "prueba" o "testimonio" (τεκμήριον, 323). Ambiente de *mito.* De lo que dice son "testigos" todos; ciertos comportamientos públicos lo confirman; 7) Secuela. Precisamente porque la virtud —especialmente la política— es enseñable y aprendible; Júpiter, mediante Mercurio, pudo regalarla a los hombres primeros, y éstos aprenderla de los dioses; luego los descendientes de aquéllos pueden enseñarla unos, aprenderla otros y practicarla todos, llegar todos a poseerla (κτη-τῆς οὔσης) mediante solícito cuidado (ἐπι-μέλεια) y aprendizaje (μαθήσεως); y, por ello, castigar y reprender a quienes obren con injusticia, impiedad... Que no se reprende y castiga a los hombres por lo malo que, de natural (φύσει), por espontaneidad (αὐτομάτου) o por azar (τύχῃ) les venga, —como ser feos, pequeños, débiles...

324, e; 328 a, b, c.

Protágoras se coloca en nivel de "razonamiento" (λόγος). Nótese el tipo del razonamiento:

1) ¿*Hay* o *no hay* (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν) algo único (τι ἕν) que, por *necesidad* (ἀναγκαῖον), hayan de tener todos los ciudadanos *si* ha de llegar a haber Ciudad?

2 *Si...; si...; si...; si...;* ... (εἴπερ, εἰ, ἐάν), seis condicionales en los párrafos (324 e; 325 a-c).

Disyunción básica —necesidad— condición básica, condicionales secundarios, secuelas.

3) Entre las secuelas —admitido el que "ha de haber Ciudad", transformado el *si* (εἴπερ) en posición absoluta— está la del tipo y orden de

educación del hombre para ciudadano, —ya desde "niño pequeño" (325 c, d, e; 326).

4) La estructura relacional: *"una vez que..."* (ἐπειδάν) hayan (los niños) aprendido..., *los fuerzan* (ἀναγ-κάξουσιν) a que... a *fin de que* (ἵνα)... Estructura que une *"necesariamente"* condicional, ya cumplido, con finalidad. 3 veces en 325 c - 326. Cada paso está razonado.

5) Secuela: luego con tal tipo de educación, todos los ciudadanos de Atenas, por malos que sean, resultan "buenos maestros de virtud", parangonados con los salvajes (ἄγριοι), cual los exhibidos por Ferécrates en las Leneas, —festival dramático, sobre todo de comedias (celebrado hacia finales de enero).

329 c, d, e; 330 a, b.

Literalmente se habla aquí de "partecitas" (μόρια; no, μέρη) de Virtud, partecitas de Ella que está siendo (ὄντος) una, lo serían virtudes cual justicia, sapiencia, piedad. Sócrates recalca que Virtud es algo que "está siendo uno". En lo que esté siendo Uno, las llamadas "partes" descienden a partecitas; a algo que no está siendo en sí y para sí; sino de otro y para otros realmente (τῷ ὄντι) uno, y lo único uno que hay. Predominio de la unidad real. El rostro es algo no solamente uno, sino todo un Todo (ὅλον): por ello sus "partes" —boca, nariz...— son "partecitas".

330 b, c, d, e.

¿Ciencia, Justicia, Valentía, Sapiencia, Piedad son "partecitas" de Virtud?, ¿o cada una tiene calidad propia (ποῖόν τι αὐτῶν ἔστιν ἕκαστον)? ¿Les conviene el diminutivo —son Virtud en diminutivo y discriminadas— o el positivo: tener calidad (ποῖόν τι) propia: ser algo determinado (una cosa, ésta, τοῦτο τὸ πρᾶγμα), merecedora de un hombre: el de Justicia, nombre positivo?

Sócrates no pregunta con "qué es" —cada virtud, qué es Justicia...—, sino "cuál es su calidad" (ποῖόν τι), —su calidad peculiar, diríamos, no, su carácter general. Y una virtud, —o una cosa, πρᾶγμα: algo "bien hecho", πράττειν— tendrá calidad si su calificativo —adjetivo o predicado— diríamos, le conviene; si la Justicia es, ella misma, justa, etc. Tal refuerzo de unidad hace que se pueda hablar de "la Piedad misma" (αὐτὴ ἡ ὁσιότης); y decir "si la Piedad no es pía", ¿qué otra cosa podrá ser pía?, y ¿qué otra cosa podrá hacernos ser (ποιεῖν, ποῖον) píos?, —justos... La pregunta: "si la Justicia es no pía; si es impía, etc", se dirige a identificarla, cual en sí y para sí, y en qué grado de identidad; es decir: si llega a ser eidos (Cl. III. 1; IV. 1, 2, 3) lo que aún no llega a plantearse Sócrates, recordando, tal vez,

las dificultades peculiares a eidos y su participación, notadas en su diálogo —no muy distante temporalmente— con Parménides. La serie "qué es" (algo), "cuál es" (algo) tiende a "qué es algo en cuanto él mismo, en sí mismo" (αὐτὸ καθ' αὑτό): a eidos.

331 c.

"Lo mejor para poner a prueba (ἐλέγχεσθαι) un razonamiento (λόγον) es quitar eso de "si" (*si* uno quita eso de si, εἴ τις τὸ εἴ ἀφελοῖ). Poner algo en absoluto, cual "en sí" mismo. Posición de eidos. Para poder hablar de virtudes cada una ella una y misma es preciso que ellas no se parezcan (πρὸς-ἔοικεν) entre sí, —admitiendo cual principio el de que "de una manera u otra, ἁμῇ γε πῃ todo se parece a todo", que "todo es mutuamente semejante" (ὅμοιον).

332.

Se refuerza la unidad y mismidad de una virtud —frente a las demás— por tener algo contrario a ella,—*un* su contrario del que no sólo distinguirse por desemejante, sino por en-frentarse (ἐν-αντίον), y enfrentarse por acciones. Lo hecho (las acciones) con sapiencia resulta hecho "sapientemente" (σω-φρόνως), etc. Enfrentamiento activo que refuerza el verbo "obrar" (πράττεται) y la cosa hecha (πρᾶγμα); acciones hechas realmente virtuosas.

Caso en máximo: cuando a *un* contrario se enfrenta solamente *un* contrario, —que resulta, por ello, su contrario. La contrariedad se desdibuja por la pluralidad de contrarios a *un* contrario, por una relación de muchos a uno (pluri-unívoca, diríamos ahora); mas se acentúa por una relación de uno a uno, —bisunívoca.

Entre eidoses contrarios la relación de enfrentamiento será, de suyo, de uno a un (su) uno, y al revés. Mas Sócrates no se plantea aún tal condición. Queda aludido el porqué.

333 a.

Este par de razonamientos no se han dicho "gran cosa de musicalmente" (οὐ πάνυ μουσικῶς) porque no con-suenan ni en melodía (συν-ᾴδουσιν) ni en armonía (συν-αρμοττοῦσιν). El tono de música (melodía y armonía) resuena en la palabra misma "λόγος", haciendo "acorde" (Cl. I.1) con razonamiento, discurso, palabra... Tal es el "timbre" del logos (griego). En 321 c, ἐμ-μελῶς, "melodiosamente", a parte de las frecuentes menciones, paradigmáticamente empleadas, de músicos, instrumentos musicales, etc.

335 b.

"eres capaz de conversar en breviloquio y en longiloquio... El texto griego es más significativo. "Conversar", "conversación" no reproduce la

fuerza de σvν·οὐσία que es con-ser; estar-siendo-en comunidad; ser uno su ser por y al estar con otros. Aquí dice Sócrates que se puede estar y se está siendo con otros por y en el hablar (λόγος), sea breve o largamente. Hablar de algo unos *con* otros es con-serse. Es la propia re-unión "en ser" entre entes "loquentes". De ahí que el diá-logo sea un con-serse los loquentes y hablar no se reduzca a "con-versación": intercambio de meras palabras, entitativamente inoperantes. Recuérdese el carácter de "acorde" multisonante-y-multisignificante de "logos" (Cl. I. 1); y se apreciará su potencia, su multi-potencia de hacer "con-serse" (σvν·οὐσία) los dia-logantes. Esto es ser sabio (σοφός), dice Sócrates aquí.

335 d.

"admiro tu filosofía", —tu amor (φιλία) por la sabiduría (σοφία).

338 a.

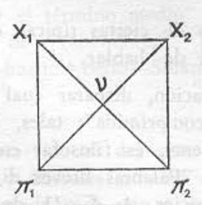
"ese eidos de diálogo: el demasiadamente breve". Unica vez que aparece la palabra eidos, —en significación general, pre-eidética. En sentido sensible (352 a).

339 b.

"...*en manos y pies y mente.*
cuadrangular...".

Las figuras geométricas y las palabras que las designan "resuenan" a sentidos entonces aún conexos y con-cordantes. Simónides (556 - 467 a. C.; Protágoras, Sócrates...) suenan a geometría, aritmética, cotidianeidades (γωνία, rincón; εὐθεία, línea de carrera bella, en estadio; ἐπίπεδον, plano o llano para pies...) —calidades humanas: "ser cuadrado de manos-pies-mente".

El cuadrado-cuadrángulo es figura compuesta de-y-descomponible en dos triángulos, por las dos diagonales. El punto en que se cortan "resonaría" a mente (νόος, inteligencia); de él parten cuatro rectas; dos hacia los lados de arriba (dos manos); dos hacia los lados de abajo (pies).



"Cuadrangular", palabra "acorde" (Cl. I); y no se trata de "metáfora".

339 b.

"Un poema no está bellamente hecho si el poeta se contra-dice a sí mismo". Protágoras coincide con Sócrates en tal juicio. Adviértase que se emplea el adverbio calificativo de "bellamente" (καλῶς). Contradecirse un poeta en su poema es "afearlo". No "contradecirse uno a sí mismo en su poema" —el creador o hechor (ποιητής) en su creatura o hechura (ποίημα)— es, aún, "acorde": norma para poesía-y-ontología. "Contradecirse" suena mal en poesía-y-en ontología.

340 a-d.

Sócrates cree que una (supuesta) fealdad poética se rectifica (ἐπανόρθημα) con una distinción onto-lógica: la de entre hacerse (γίγνεσθαι) y ser (εἶναι, ἔμμεναι). Homero, *Ilíada:* XXI, 308 ss. Hesíodo, *Obras y Dios*, 289 ss.

341 b-d.

"no saber discernir correctamente las palabras", τὰ ὀνό-ματα οὐκ ἠπίστατο ὀρθῶς διαιρεῖν. Aquí no saber separar en la palabra "δεινόν" los significados, confundidos aún, de "terrible" (por su fuerza bruta: gigante, tormenta...) y "terrible" (por su fuerza mental, cual orador "terrible", bien "terrible"; y en la palabra "χαλεπόν") los significados de difícil, dificultoso, pesado, pelmazo, malo...; y saber, separando unos de otros, quedarse con uno propio, y con uno sólo. Unicidad de significación con unicidad de palabra; e inversamente, donde hay una sola palabra debe adscribírsele una sola significación (Cl. I). Algunos sofistas, cual Pródico, habían dado ya este primer paso hacia bisunivocidad. Sócrates cayó durante largo tiempo en tal transgresión. El uso indiscriminado del plural de significados merece llamarse usar una palabra cual "comodín".

Fue una fase previa a su reforma dia-léctica: al invento y uso de la división o discernimiento (δι-αἵρεσις), —invento y uso de los sofistas.

342 b.

"laconizantes"; imitadores de ciertas típicas costumbres de Lacedemonia (Esparta), —atuendo, manera de hablar...

"al azar de una conversación, disparar cual diestro dardero una frase, digna de mención, breve y comprimida"; tales, las sentencias de los Siete Sabios. Hablar así, lacónicamente, es filosofar en grande y algo propio de varón perfectamente educado. "Palabras breves dignas de recordación (ἀξιομνημόνευτα), primicias (o inicios, ἀπ-αρχή) de la Sabiduría, dedicadas a Apolo en su templo de Delfos, en forma de inscripciones".

343 e.

"transposición" (ὑπέρβατον, hipérbaton) del adverbio ἀλαθέως: de preceder afectando al verbo (ἀλαθέως γένεσθαι) a afectar al adjetivo, siguiéndolo (χαλεπόν ἀλαθέως). Derechos filosóficos sobre el orden lingüístico corriente y aun sobre el político; sobre metro, melodía (μεμελημένως), gracia (χαριέντως) (344 b) de una composición "bien hecha" (εὖ πεποίηται).

344 e.

"un cualquiera", ἰδιώτης. Lego (en un asunto); profano, "privado" que no entiende sino de sus cosas (ἴδια), no de las públicas o técnicas, —cual gobernar navío o ciudad.

345 d, e.

Ninguno de los varones sabios —cual los Siete— "piensa que hombre alguno falte voluntariamente y haga voluntariamente lo feo y malo"... Faltar es, propiamente, fallar, marrar (ἐξ-άμαρτάνειν), —fallas propias de arqueros. Es frase "hecha" (Cl. II.3) la de καλὸς κἀγαθός (aquí en e) y lo es también la correlativa de "feo-y-malo" (αἰσχρὰ καὶ κακά). Doble y conexa repulsión: a sentido moral-y-estético; o doble atracción. El griego clásico podía ser malo, mas no era (se sabía) maligno, malicioso: hacer el mal, sabiendo ser malo y regodeándose en él. Ningún arquero, en cuanto tal, falla o marra: ningún hombre (griego) hace algo que está viendo ser "a la una" malo-y-feo. Correlativamente: se hace más voluntariamente, más "espontáneamente" (ἑκών) lo que es a la una "bello-y-bueno" que lo simplemente bueno. Lo simple o solamente bueno se hace aconsejándose (βουλή) a sí mismo y queriéndolo (ἐθέλειν, βούλομαι). Tal vez fuera bien griego decir: "lo bueno-y-bello" lo hace el hombre "espontáneamente"; lo solamente bueno, "voluntariamente"; "lo malo-y-feo", de mala gana; "lo malo", involuntariamente. "El varón bello-y-bueno tiene, muchas veces, que hacerse violencia" (ἐπἀναγκάζειν) para practicar algo solamente bello (346 a, b).

346 b, c, d, e.

Elogios del término "medio". Negativamente "nada en demasía" (μηδ' ἄγαν); positivamente, "aceptar el término medio" —τὰ μέσα, μέσος, μέσως. Nótese el criterio y orden de "espontáneas" preferencias (ἑκών ἄκων). Solamente malo—malo-y-feo—bueno-y-bello—Solamente bueno.

348 d.

Homero, *Ilíada,* Xm 224: "...al del otro" en "cómo ganar" (ὅπως κέρδος ἔῃ). Aquí Protágoras y Sócrates ganarán en ir juntos a solventar la cuestión inicial más que "pensando cada uno a solas", —μοῦνος δ' εἴπερ τε νοήσῃ.

(ibid).

349 b.

Programa: si a cada nombre hace de base (ὑπὸ-κεῖται) una realidad (esencia, οὐσία) privada (ἴδιος)-y-una cosa (πρᾶγμα) que tenga el poder (propio) de él mismo. Si a cada nombre corresponde un "qué es" y un "qué hace", —πρᾶγμα, δύναμις, ποιεῖν, ποῖον. Función indicativa (semántica) doble de nombre bien puesto.

349 d, e.

La virtud es bella, bellísima, íntegramente bella, íntegramente bella en grado (o potencia, οἷον) superlativo (μάλιστα).

Belleza, cual aliciente y aperitivo superlativo de virtud. Bello-y-bueno.

350 c, d.

Pueden no coincidir el ser audaz con el ser valiente, —así en estado positivo; mas en el de "superlativo" (. . . ώτατος) los sapientísimos son audac-ísimos y aun valient-ísimos. Se está tratando de sabios con ciencia (científicos, ἐπιστήμονες) y de sabios (σοφός por peritos o entendidos en algo). Sobre si la ciencia es lo más poderoso (κράτιστον, κράτος) de todo lo humano se discutirá a continuación; en especial, si lo es frente al placer, —el sexual. Verdad de la frase "ser vencidos por Placer", —ἡδονῆς ἡττᾶσθαι.

353 - 356.

Frente a las síntesis —típicamente griegas, admitidas y sidas— de "bello-y-bueno", "feo-y-malo", Sócrates y Protágoras —ambos en plan de diálogo, mediante preguntas y respuestas— estudian la síntesis vulgar entre "malo-y-penoso", "bueno-y-placentero". De ir apareados su potencia sería grande y grande el peligro y frecuente el ser vencido (el bien) por el placer.

Quien efectivamente vence es la ciencia, —una arte especial: mensurativa (μετρητική τέχνη) de las relaciones de poder entre placer y dolor. Por mensurativa es, a la vez, arte y ciencia (357 b).

357 c.

Conclusión, admitida por Sócrates y Protágoras: "Nada hay más poderoso que la Ciencia" (ἐπιστήμης μηδὲν εἶναι κρεῖττον). "Dejarse vencer uno mismo por algo, no es sino ignorancia" (359 d).

Cuando el diálogo procede según razonamiento y no según mito, Sócrates lo dirige insistiendo en la pregunta "qué es" y exigiendo una definición. Aquí, al final, repite la exigencia: "qué es" lo que vosotros llamáis placer, —ser vencidos por Placer (354 e). "Qué es, precisamente, eso: Virtud" (τί ποτ' ἐστιν αὐτὸ ἡ ἀρετή, 360 e).

El diálogo termina sin dar la definición de Virtud y sin determinar si es o no enseñable. Sócrates confiesa hallarse "terriblemente" (δεινῶς) perturbado, a pesar de su empeño de llegar a saber "qué es Virtud" (ὅ τι ἔστιν, 361 c) y si es o no enseñable.

"Por tal y tanto empeño tuyo, no me admiraría de que llegues a ser varón afamado por tu sabiduría", —dícele, consolándolo, Protágoras, a la vez que éste se despide dejando el tema para otra ocasión (361 d, e).

FILEBO

(O SOBRE EL PLACER. ETICO)

Lugar y tiempo del diálogo hablado: Atenas. Entre 440 y 460 a. C. Un día por la tarde.

Personas:

Sócrates. Ateniense. Edad: unos cincuenta años. Filosofante. Está dialogando con Filebo, ateniense, joven, sobre "Placer y Bien". Llega Protarco, ateniense, joven. Sócrates y Filebo recapitulan para él lo dialogado entre ellos.

Grupo de oyentes: todos, jóvenes.

Lugar y tiempo de la transcripción definitiva del diálogo: Atenas. Academia, entre 387-346(?).

ARGUMENTO

Introducción (11 a - 12 b)

Sócrates recapitula, para Protarco, el diálogo que había sostenido con Filebo, en una proposición: "goce, placer, jocundia son, ciertamente, un bien; de esto no dudamos, sino de si sapiencia, inteligencia, memoria, y congéneres cual opinión correcta y razonamientos verdaderos, no llegan a ser mejores y más volibles bienes que el placer, para todos los que de ellos sean capaces de participar; mas, por otra parte, sean los más provechosos de todos los bienes para todos los que actualmente puedan participar de ellos, y para los futuros".

Así que "goce..." son, sin duda, bienes; "sapiencia..." son bienes mejores y más volibles (λῷω, θέλω) que esos; y aun los más provechosos para los que sean capaces de participar de éstos.

"Goce..." son, *positivamente,* bienes; "sapiencia..." son *comparativamente* a ellos bienes mejores (ἀμείνω) y más volibles (λῷω, θέλω) y, en *superlativo,* "son los más provechosos de todos", con la condición de que sea capaz de captarlos para sí (μεταλαβεῖν) y de hacerlos posesión suya habitual (μετασχεῖν, ἕξις); con esta condición llegarán a ser bienes mejores, más volibles y provechosísimos en el presente y en el futuro.

El diálogo entre Sócrates y Filebo se movió, pues, dentro de la escala —modesta y un poco vulgar— de positivo-comparativo-superlativo: bueno - mejor - óptimo.

Filebo, el joven bello, se negó a ir más allá. Protarco acepta lo dicho cual punto de partida para determinar lo verdadero acerca de ello, cueste lo que costare. "Se debe hacer así", dice. "Pues sea así", añade Sócrates; "convengamos además de esto, en estotro": "en ponernos a descubrir cuál es ese hábito (ἕξις) y disposición (διάθεσις) del alma que sean capaces de proporcionar a todos los hombres la vida bienaventurada" (11 c, d).

Lo siguiente del diálogo consistirá en poner a prueba cuatro procedimientos, cada vez más rigurosos: primero, para plantear la cuestión; segundo, para responderla.

Sea, pues,

I. PRIMERA PARTE

Tres procedimientos de planteamiento crecientemente riguroso.

I.1) Positivo-comparativo-superlativo en "contrariedad". La diferencia entre "placer..." y "sapiencia..." no puede ser grande si ambos son bienes, y si, dentro de "bien", no hay diferencias ni grados extremos. Sócrates adviérteselo a Protarco (13 b, c, d). Primer paso, pues, para distinguir placer de sapiencia es mostrar que dentro de placer hay diferencias: placeres buenos y placeres malos; luego "placer" no es "lo Bueno" (τἀγαθόν), pues en tal caso habría grados entre ellos, mayores, menores, parecidos...; mas no habría malos; todos serían más o menos buenos. Sócrates, sinceramente, ha reconocido —como acto de reverencia hacia Venus, la diosa (12 c)— que se *complacen* el disoluto en su disolución; el morigerado, en su moderación misma; el insensato en sus insensatas opiniones; el sapiente, en su sapiencia...

Así que para distinguir "placer..." de "sapiencia...", no basta con declararlos semejantes o desemejantes; pues, aun siendo así, podrían ser todo ellos "buenos". Cabrían dentro de la misma escala —cual positivo, comparativo y superlativo— "placer..." y "sapiencia...".

Sócrates y Protarco admiten que tanto dentro de Placer, como dentro de Sapiencia, hay desemejanzas (12 c, d, e; 14 a). Placeres y sapiencias serían bienes (ἀγαθόν, ἀγαθά) o buenos; mas ni Placer ni Sapiencia serían "lo Bueno" (τἀγαθόν, 13 b).

"Desemejanza" no da para diferencias superlativas, cual lo son las de "lo Bueno", "lo Malo", —háceselo notar Sócrates a Protarco.

Protarco, consciente de esta superlativa e insuperable diferencia, abandona la relación, ciertamente ordenante, de semejanza —desemejanza, y echa mano de otra más fuertemente ordenante: la de "contrariedad". Los placeres de los intemperantes e insensatos y los de los morigerados y sapientes no son, en cuanto placer, contrarios; pero proceden de contrarios. Una desemejanza y diferencia (διάφορον), distendida por contrariedad, da para un superlativo: "contrarísimo" (ἐναντιώτατον, 12 c). Hay diferencias contrarísimas en el orden de color (blanco-negro), de figuras; y, entre esos extremos, hay partes intermedias, diferentes entre sí de miles y miles de maneras, —en esos casos y en otros muchos (12 e; 13 a). El conjunto es un Todo (πᾶν ἕν), no obstante.

Si hubiera, pues, entre Placeres y Sapiencia, contrariedad, habría extremos superlativamente diferentes e intermedios más o menos diferentes, —todos dentro de la base común y única de "bien". Mas, de nuevo, no habría, ni serían posibles, placeres malos; y siendo todos buenos, serían, en cuanto buenos, iguales, —cual todos los colores, aun los contrarísimos, cual blanco y negro, son igualísimos, o en nada se diferencian (12 e) en cuanto a ser "color". De nuevo: aun en el caso de ser Placer y Sapiencia contrarísimos, queda un fondo común, positivo: el de "bien". No hay placeres malos, —ni en el cuerpo ni en el alma.

I.2) Si ha de haber placeres malos y buenos, es preciso que no haya algo común entre ellos que una sus diferencias y, por ello, las atempere o atenúe. Una manera, ya popular o pública (δεδημευμένα, 14 d), de eliminar tal fondo de unidad es acentuar la oposición "uno-muchos", admitiendo esa pluralidad irreductible de unidades (ἑνάδες) extremadas de Hombre, Buey, lo Bello, lo Bueno, —cada uno de ellos único, tan único que está solitario (μονάδας) y existiendo verdaderamente como tal, cada una una y la misma, ingenerable, indestructible: casos de firmeza única superlativa enteramente (ὅλως εἶναι βεβαιότητα ταὐτην, 15 a, b). Por cada una, tan superlativamente una que es única, su pluralidad resulta superlativa, no sólo por el número, sino por la soledad firme (μόνος), firmísima de cada una. No es posible fondo de comunidad entre ellas, y harían imposible el comunicarse con las cosas generales, ilimitadas en número, so pena de salirse cada una de sí misma y estar entera fuera de sí; o hacerse muchas, o lo que es "lo más imposible de todo": siendo, a la una, cada una de ellas, una e idéntica hacerse en uno y a la vez en muchos otros. Aparte de las aporías: para la cuestión presente, tal pluralidad, extremada por la unicidad extremada de las unidades, afecta, circula y corre (περιτρέχει) por todo lo que se trata: placeres y sapiencias, plurificándolos y aislándolos, impidiendo toda comparación y clasificación en buenos, mejores, óptimos, mayores, menores... Resulta imposible el que lo real participe y comparta, se comunique, con tales Unicidades. Aunque plantear así todo problema sea una pasión (πάθος) inmortal y no envejecible en nosotros (15 d, e), hay que buscar un camino más bello para el razonamiento presente. "No es dificultoso declarar cuál es; lo dificultosísimo es servirse de él", advierte Sócrates. "Consideradlo", dice a los presentes, "muchos y, todos, jóvenes" (16 a).

I.3) Unidad y pluralidad, ordenadas y coordinadas por límite

(πέρας) e ilimitación (ἀπειρία) sometidas a número (ἀριθμός) (16 c, d, e- 19 a, b).

I.3 1) El establecimiento de unión y subordinación por una parte entre unidad y pluralidad —imposibilitado por Unicidades— y por otra, lo real generable, integrado de simples unidades y sencilla pluralidad, puede ser conseguido de la siguiente manera: a) partir de los correlatos "uno y muchos" que tengan connaturales (o intrínsecas, σύμφυτον) en ellos mismos límite e ilimitación; b) que tal "uno" no vea (ἴδῃ) o mire (βλέπειν) inmediatamente (εὐθύς, 18 a, b) a pluralidad, sino que descienda mirando (κατίδῃ) progresivamente desde uno a ilimitado: de uno a dos; si no, a tres o a cualquier otro número determinado. Mirar así a lo *Uno,* cual punto de partida para ir viendo y mirando ordenadamente hacia ilimitación, es emplear a *Uno* como idea (ἰδέα) o medio para ver otros muchos. Y cada *uno* de los inferiores, en número bien determinado ya, por hacer mirar hacia sus inferiores, también un número definido, actúan de "idea"; y así hasta que llegue a discernir y numerar todos los inferiores intermedios. No hay, pues, que pasar inmediatamente ni de *Uno* a Ilimitado ni de Ilimitado a *Uno,* pues, obrando así: "más deprisa, brevemente, de lo debido" (17 a), se saltan los intermedios entre Uno e Ilimitado; y lo Ilimitado queda ilimitado, indefinido; y de lo Uno nada precede, o sea, queda también i-limitado. Mas si se procede imponiendo límite: de *uno* a dos o tres o. . .; de cada *uno* de los dos, tres. . . a dos, tres. . . y se agota el proceso, con un número definido de intermedios y finales, se puede —con frase corriente, en griego— "enviar a paseo" (χαῖρειν ἐᾶν, 16 e) a Ilimitado. O bien: "entonces *Uno* puede dejar ya que lo Ilimitado vaya a donde guste".

Sócrates no se detiene en mayores explicaciones generales; se lo va a declarar a Protarco con un ejemplo de gramática: de la manera como la aprendí —y se la enseñaron de niño; mas, acomodado a su actual edad de joven y de filosofante.

I.3.2) a) La voz (φωνή) nos sale de la boca "unida", y "no definida" (ἄπειρον) por esa multitud especial (eídoses, 18 c) que son vocales, consonantes. . ., en número fijo y cada una con su propio carácter, —vgr. 24, 26 letras . . . Sale, pues, como unidad indefinida o ilimitada. Fase de confusión entre uno e Ilimitado, con total ausencia de número de intermedios. La voz, en su fluir de boca, sale vagamente *una* y vagamente *muchas* (17 b). Quien así habla no es "sabio".

b) El gramático lo es por saber cuántas y cuáles son las clases de letras (habladas) y cuántos y cuáles son los miembros de cada clase. Lo mismo el músico: el sonido sale de boca quien canta o de instrumento (lira, flauta...) en forma "unida"; mas el músico sabe distinguir sonidos agudos, graves, intermedios; capta los intensos —las distancias típicas musicales, διάστημα— entre aguda y grave; y no deja los intermedios en vagamente tales: en no-limitados o no-definidos; conoce las composiciones o sistemas de ellos, es decir: la armonía; mide según números los ritmos y movimientos de los cuerpos...

Tal es la manera de proceder según cuenta-y-razón (ἐλλόγιμον) y según número (Cl. I.1).

Principio general: Tómese la unidad que se tomare no hay que mirar inmediatamente a lo Ilimitado, sino a número determinado; ni, al revés, si se parte de Ilimitado no hay que ir inmediatamente a Uno, sino, mediante multitud determinada numéricamente, llegar a Uno (18 a, b).

Filebo admite que esta explicación es más clara que la anterior. Sócrates y Protarco proceden a la realización de este principio en el tema del diálogo.

II. PARTE SEGUNDA

Uno y muchos; Ilimitado y número, respecto de Placeres y Sapiencia. Tres tipos de vida humana.

II.1) *Lo Bueno* (τἀγαθόν; 20 b, c, d, e; 21 a).

a) Lo Humano del Hombre es la racionalidad (λόγος): poseer razón empalabrable y palabra enrazonable, para decirlo brevemente. Lo demás —cuerpo, sentidos...— es tenencia del hombre, compartida por otros muchos seres; mas no es su pertenencia; su esencia, su οὐσία. Hay, pues, que distinguir —háyanlo hecho o no el lenguaje y conceptuación corrientes y aun especializadas— entre el llamado sustantivo y el adjetivo sustantivado: entre Bien y lo Bueno; Hombre y lo Humano; Belleza y lo Bello, Número y lo Numérico. No hay duda de que placer es un bien (ἀγαθόν, algo bueno); mas no es lo Bueno (τἀγαθόν). E igual respecto de sapiencia: es un bien, pero no es lo Bueno. "Lo Bueno es algo tercero, diverso de éstos, y mejor que ambos" (20 b, c). Sócrates, de quien es tal afirmación, dice haberla oído desde mucho tiempo atrás, y razonada; mas no sabe, si en

sueños o despierto; está ahora pensando en aplicarla a placer y sapiencia. Se trata, pues, de dar su pertenencia a τἀγαθόν: a lo Bueno señalar la esencia de Bien, cual señalamos la de lo Humano dentro de Hombre. Sócrates dice consistir lo Bueno de el bien en las calidades de "perfecto" (τέλεον), y aun perfectísimo, τελεώτατον). Y de "suficiente" (ἱκανόν) (satisfactorio); y, por ellas, se distingue —o es su distinción— frente a todos los entes. Y por ellas, todos los entes van a cazarlo (θηρεύει) y salen disparados hacia él (ἐφίηται), con voluntad de apresarlo y poseerlo, sin preocuparse de nada, por perfecto que sea, si no ha llegado a serlo, a la una, con Bueno.

b) Luego si placer y sapiencia son lo Bueno, 1) han de ser lo perfecto y suficiente (satisfactorio o satisfaciente) con superlativo (o máximo); y 2) la vida ha de salir disparada y a caza de ellos, para apresarlos y poseerlos (20 c, d, e; 21 a, b).

b.1) Sócrates y Protarco ponen a prueba esto, primero, respecto de una vida que tenga a Placer por lo Bueno. Si una creyera serlo, habría de darse por satisfecha con placeres máximos, sin necesidad de algo más: de sapiencia, entendimiento... Así es, dice Protarco: "todo lo tendría, por gozarlos".

"¿Los gozarías de por vida?", —pregunta Sócrates.

"Pero, ¿cómo no?", —responde Protarco.

Sin inteligencia, memoria, ciencia y opinión verdadera ignorarías, primero y necesariamente, si gozas o no, porque estarías vacío de toda sapiencia; no podrías recordarte de si has gozado; ni podrías calcular si gozarás, —vivirías la vida de ostra, encerrado en un presente.

El Placer, aun gozado, necesita de todo eso; *luego* no es lo Bueno; tal vida no nos es elegible. Concluye Sócrates.

"Sin palabra me dejaste", dice Protarco.

b.2) Respecto de vida intelectual. ¿Elegiría alguno poseer sapiencia, entendimiento, ciencia, memoria... de todo... sin participar lo más mínimo ni de placer, ni de pena, sino totalmente impasible de todo esto?, —pregunta Sócrates a Protarco; quien responde: "tampoco estotra vida me parece ser elegible, ni a mí ni a nadie, —tal pienso" (21 d, e).

Queda, pues, descartada.

b.3) Resta una tercera vida: la resultante de una mezcla de esas dos (22 a): la de placer y la de sapiencia. A estas dos les

faltan las calidades de suficiente y perfecto; por tanto, para nadie: planta, animal, hombre... resulta elegible. "Así que hemos perdido los dos, dice Filebo: yo y tú, Sócrates"; tu entendimiento no es "lo Bueno".

"El mío no lo es; ¿mas el verdadero y divino?". "Renuncio a obtener para el entendimiento el primer premio; hay que considerar si puede aspirar al segundo, porque, tal vez, sea entendimiento —y no placer— causa de esa vida mixta". Esto es lo que Sócrates tratará de defender. Mas reconoce que hace falta otro procedimiento, —otro truco o artificio, μηχανή, para decidirlo.

II.2) Planteamiento onto-lógico. Los cuatro eídoses. Todos los entes se dividen de tres maneras: 1,2) dos eídoses: lo Ilimitado y el Límite, —"digamos que esta clase nos la reveló en los entes dios" (23 c); 3) tercer eidos: la mezcla de esos dos, —voy separando y enumerando eídoses, "aunque haga yo el ridículo"; 4) hay que añadir un cuarto género: la causa de esa mutua mezcla. ¿No hará falta un quinto: la "causa capaz de desmezclarlos?", pregunta Protarco. Tal vez; mas voy en busca de otro quinto, replica Sócrates. Pero, primero, tomemos de los cuatro tres; y de los tres, dos: los de Ilimitado y Límite; y veamos si, internamente, están escindidos y distendidos en muchos; intentemos reconducirlos a unidad, y percibir si cada uno de ellos es uno y a la vez muchos. Explicaré, primero, en qué manera lo Ilimitado es muchos; después diré en cuál lo es el Límite. Sócrates continúa hablando. a) Donde haya "más-y-menos" —cual en caliente y frío; más o menos caliente...; más fuerte, más o menos suave...—; tal "más y menos" hacen desaparecer la cantidad determinada (τὸ ποσόν). Y, al revés, donde se instalen cantidades determinadas y lo mensurado hacen éstos huir a "más y menos"; "lo tanto" (τὸ ποσόν) detiene, y cesa todo progreso. Según esto lo más caliente y lo más frío resultan ilimitados. Todo lo que admite, pues, más o menos hay que reducirlo a esa unidad que es el género de lo *Ilimitado*. b) A su vez: todo lo que admita igual, igualdad; y, respecto de igual, lo doble... que él: número, respecto de número; medida, respecto de medida... todo ello haríamos bellamente reduciéndolo a *"Límite"*. c) En cuanto al tercer género o eidos: el mezclado (de los a, b), "¿cuál es tu idea?". Es la de naturaleza "limitiforme" (περατο ειδοῦς, 25 d). Total tres eídoses o géneros: lo Ilimitado, el Límite, y lo delimitado, por el límite, en lo Ilimitado.

"Igual, doble... y todo lo que hace cesar diferencias entre contrarios que admiten más y menos, por imponer simetría y sinfonía,

produce número" (25 e). Es decir: produce de-limitaciones y de-limitados estables y típicos cual música, salud, estaciones, —todo lo bello. Es, pues, *un* eidos, con unidad y pluralidad definidas; y no indefinidas (26 a, b, c, d, e). Así que aun los placeres pueden ser de-limitados, con-mensurados según ley y orden, para que no caigan en des-mensura, hartazgo, insolencia, maldad... propias de lo Ilimitado, dejado a sí (26 b, c), —dícele Sócrates a Filebo (27 e).

En cuanto al cuarto género: la causa de la mezcla. Primero, tiene que haber una causa de ella, pues es algo que viene al ser o se engendra (γίγνεσθαι), y "todo lo engendrado se engendra por una causa" (26 e). La mezcla no es una mezcolanza —algo hecho de muchos al azar, por revoltillo— sino hecho de Ilimitado —sea en sonido, calor, frío, voz...— por introducción de límites típicos, y con unidad original resultante de altura, arte: gramática, música, vida... Para tal acto o trance del engendrarse mismo hace falta causa. Llámasela, como aquí, con uno, dos o tres nombres: αἰτία, ποιοῦν, δημιουργόν; mas el resultado es ya ser en sí perfectamente hecho, γιγνόμενον: viviente de por sí ya, lenguaje con que se habla; y no se habla con la causa. Es ya música que canta y con que uno canta. De lo engendrado vale, literalmente, que lo de engendrarse y estar siendo engendrado o causado es un "pretérito plusquamperfecto". Para el acto y trance de engendrarse hará falta causa, productor, artefactor; para *ser* uno lo que *es* no hace falta más que uno mismo. *Se es.* Eso de estar siendo efecto ha de pasar a pretérito, tan perfecto que ya en el ser no se conozca nada del trance o paso a ser. Lo que ha de ser hecho o causado por otro para terminar de "serse" él en sí y para sí, αὐτὸ καθ' αὑτό, o tener el ser en pertenencia, οὐσία —ha de recobrarse tanto de tal trance de "ser por otro" que se olvide (λελη θέναι) u oculte su ser el que hubo causa. Ser-por-otro "termina en ser". "Ser", ya no exige conservación; es justamente el estado de no necesitarla. Engendrar (γεννᾶν) —engendrarse (γίγνεσθαι)— ha *sido* ya engendrado (γιγνόμενον) —*serse* (ente - esencia). Esta es la coordinación y subordinación de estados, —dicha con conceptos y palabras del lenguaje filosófico griego. Este tipo de "causa" da realmente *ser:* serse algo en cuanto sí mismo, poseedor de sí. Lo creado deja de ser "creatura"; lo hecho deja de ser "hechura". Al llegar a hablar de "ser" (εἶναι), de "ente" (ὄν), de "esencia" (οὐσία) cambia el griego hasta de palabra y raíz (γιγν...). El tercer género, el mixto, se define: "resultado de todas las clases de vinculación de todos los ilimitados por el Límite" (27 e). Es, pues, un "eidos". Y puede servir de "idea" para descubrir (ver),

juzgar y hablar de vida "mixta", cual tipo de ser en que estén perfectamente vinculados (δε-δεμένων) placeres, dolores, sapiencia, memoria, opinión... Cual tercer tipo o eidos de vida frente a una vida de placer regida por Ilimitado está una vida de sapiencia (ciencia, opinión) regida por Límite.

Placer y dolor no tienen límite; son de los que admiten más y menos; y, por naturaleza, han nacido para ser ilimitados y para lo más; así que el placer puede llegar a ser todo el bien, o el bien total (πᾶν τἀγαθόν), —afirma resueltamente Filebo (27 e).

Y el dolor, ¿no sería todo el mal, el mal total (πᾶν κακόν)?, advierte Sócrates. Luego ese de "ilimitado", de "más" hecho "máximo", no es lo que hace a los placeres ser buenos. Ni menos es lo Bueno. Pero sapiencia, ciencia, entendimiento no admiten eso de ilimitado ni de más en superlativo... Sería irreverencia decirlo. Están, pues, vinculadas perfecta y totalmente por límite (28 a). "Qué reverente eres para con tu diosa, Sócrates", dícele Filebo. "Y tú para con la tuya, Filebo", replica Sócrates. Luego ni vida de Placer ni vida de Sapiencia son lo Bueno: lo Bueno de el Bien. A lo Bueno hay que otorgar el primer premio o rango.

¿A quién el segundo? ¿A Placer, a Entendimiento (νοῦς)?

Sócrates defiende que el segundo se le debe a Entendimiento por las siguientes razones aquí resumidas:

1) Entendimiento es causa de que el Universo esté regido en conjunto por límite: orden, ornamento (30 b, c, d, e). No lo es Placer, ni puede ser causa de ello.

2) Placer es indisoluble de Dolor, porque la salud de todo viviente es armonía; cuando ésta se disuelve, nácele el dolor; cuando se restaura nácele el placer (31 c, d, e). Igual hay que decir de esos placeres y dolores intrínsecos en hambre, sed, frío, calor... comer, beber...; al disolverse el estado natural nace (o es) dolor; al restaurarse, nace el placer (31 e; 32 a, b, c). Tal es el primer eidos de placer y dolor. El segundo sería los placeres y dolores del alma sola; por tanto, "puros" de cuerpo. El tercero, el estado o disposición (διάθεσις) de indiferencia a placer y dolor (32 b, c, d, e; 33 a). Tal habría de ser la vida de quien elija la de sapiencia: ni gozar ni padecer, ni poco ni mucho. "Vida, tal vez, la más divina de todas" (33 b, c).

Hay placeres y dolores corporales que el alma no siente, o le pasan de largo (παρὰ) y no llegan a penetrar a ella; la dejan "insen-

sible" (33 e; 34 a, b). Pero algunos sí que llegan a ella y se compenetran en ellos cuerpo y alma; y ambos, a la una, se conmueven. Son las "sensaciones" (34 a).

En qué estados dependa el cuerpo del alma, y no, al revés; por tanto el cuerpo no sea seipsisuficiente (ἱκανόν), —de él, los hablan Sócrates y Protarco en 34 a; 35 a, b, c, d, e. Un tanto más a favor del alma, —y del entendimiento.

3) Además de que sin entendimiento, ciencia, memoria y opinión verdadera se ignoraría necesariamente si uno goza o no (21 b, c); por tanto los placeres del cuerpo dependen, para ser conscientemente tenidos, del alma, aun de la superior (entendimiento, ciencia). Sócrates estudia el caso de compenetración o mezcla entre placeres y opinión. Así como hay opinión verdadera y falsa, ¿hay placeres (o dolores) verdaderos y falsos?

Tres grados o calidades (ποιώ, 37 b, c) de placeres (dolores): a) verdaderos o falsos; b) correctos, incorrectos; c) errados, acertados (37 d, e); sean lo uno o lo otro —por haber o no motivo, objeto . . . para sentir dolor o placer— lo característico de placer es placer*se* (complacer*se*, 37 a, b); mas el acto de opinar y el de gozar son, ambos, tan reales (ὄντως) el uno como el otro (37 b; 40 c, d), aunque opinar no sea primariamente opinar*se*, sino opinar *sobre algo* (distinto); mas sentir es primariamente sentir*se* (gozar*se*, doler*se*. . .); y, secundariamente, sentirse *por algo* (motivo, pretexto. . .).

El alma confina, se mezcla y compenetra con placer y dolor mediante la opinión que puede ser, de suyo, verdadera-falsa, correcta-incorrecta, errada-acertada. Mas entendimiento y ciencia lo son siempre y únicamente de lo verdadero. *Luego* una razón más para que se dé el segundo premio a vida sapiente.

4) Una vida sapiente o divina sin placer, y sin dolor —insensible, impasible— no es posible si ausencia o negación simple de dolor es placer; y si ausencia o negación simple de placer es ya dolor. . . Una vida no doliente sería necesaria y positivamente vida placentera; y una vida no placentera sería, automática y positivamente, vida dolorida (43 c; 51 a).

"No padecer y gozar son, por naturaleza, distintos" (44 a).

Y no gozar es, por naturaleza, distinto de padecer.

¿Falso es, simplemente, negación de verdadero; o es algo original y positivo de que se siga tal negación; y, al revés: verdadero es, simplemente, lo no falso; o es algo original y positivo de lo que

se siga haberse negativa o negadoramente frente a falso? Padecer, gozar, son estados íntegra, original y positivamente reales (ὄντως). Son ser y serse. Así que su mezcla es real, original, positiva; y Sócrates y Protarco estudian casos de ella, con ejemplar sinceridad. "Decimos ahora que, a pesar de la diferencia entre alma y cuerpo, hay en innumerables casos, como éstos, una mezcla que de dolor y placer que resulta una" (47 d). Mas aún: queda una especie de mezcla de ellos en el alma misma (47 e; 48; 49; 50 c). Placeres verdaderos. Por lo de verdad se aproximarían a sapiencia, ciencia... que son siempre verdaderas; y se apartarían de opinión que puede ser, constitutivamente, verdadera o falsa; y, por ello, mezclarse fácilmente con placeres y dolores, corporales o anímicos, o con ambos a la vez. Placeres "verdaderos" son: placeres provenientes de o sobre colores, figuras, sonidos, cuyas ausencias o faltas resulten in-sensibles e indoloras; mas sus plenitudes, sensibles y placenteras, —"puras" de penas; placeres sobre simples líneas, rectas, circulares: cosas bellas, no por comparación, sino en sí mismas (καλὰ καθ'αὑτὰ); sonidos lisos, límpidos, puros, bellos de por sí, acompañados de placeres connaturales a ellos, —así que placeres puros, límpidos. Así también ciertos placeres, menos divinos, mas no necesariamente dolorosos; añádanse los placeres producidos por ciencias, una vez pasado su aprendizaje; inclusive la ausencia, por olvido o inconsciencia de ello no es dolorosa, —un caso más en que privación de placer no es, sin más, dolor (51; 52). Todos estos placeres son— por contraposición a los susceptibles de más, menos: de ilimitación, o sea: faltos de memoria— conmensurados. Un mérito más para dar a entendimiento el premio segundo; y no, al placer.

5) "Verdad" es calidad propia de sapiencia, ciencia, entendimiento. Lo más próximo a ella es lo puro, límpido, suficiente (ni más ni menos); no, lo intenso, mucho o grande. Así que lo máximamente puro —aunque su cantidad sea mínima, vgr. en color blanco...— es lo superlativamente verdadero (ἀληθέστατον) y, a la vez, lo superlativamente bello (κάλλιστον) (52 d, e; 53 a, b). Empero, tales superlativos ponen a la realidad correspondiente más allá de todo comparativo o simple positivo; máximo aquí, no es máximo de "más" o de "mucho" (53 b). Son absolutos, αὐτὰ καθ'αὑτά.

Luego placeres puros, límpidos, suficientes (sin más ni menos) son prójimos de "Verdad" y, por tanto, del género "entendimiento". Y, además, los hay. Un tanto más en favor de entendimiento, para el segundo premio o rango.

II.3) Planteamiento óntico. Dos clases de entes (53 d, e-59 a, b, c, d).

Ente que está siendo él en cuanto él mismo (αὐτὸ καθ'αὑτό); ente que está siendo lo que es "para" otro: un ser que está disparado (ἐφιέμενον) hacia otro. El augusto es el primero; el segundo es deficiente. Un par.

Hay además otro par: engendramiento-esencia. De los dos, ¿cuál es lo "para" otro?, ¿cuál, lo en sí mismo? El arte naviera es "para" construir barcos; y no al revés: barcos, "para" arte naval. Arte naviera: materiales, instrumentos... que emplea... entran en "génesis"; barco, es lo que propiamente (οὐσία) está siendo en sí: es "esencia". Pues bien: si placer es génesis, se producirá necesariamente en favor (ἕνεκα) de esencia: de algo que esté siéndose en sí mismo. Es lote (Μοῖρα) de lo Bueno el de que todo lo que se engendre se engendre en favor de él; el otro Lote es el de lo otro: el de lo engendrado en favor de otro. Luego Placer no entra en el Lote de lo Bueno. "Correctísimamente", —dice Protarco.

"No nos empeñemos tanto tanto en poner a prueba a Placer, dando la apariencia de recelarnos el hacerlo con entendimiento y ciencia"; "valientemente", dice Sócrates, "golpeémoslos a ver si tienen algo de rajado; miremos bien lo que en ellos haya de naturalmente más puro, y empleémoslo para hacer con las partes más verdaderas de ellos y del placer aquella mezcla común".

¿Cuáles son las partes verdaderísimas en las ciencias?

Lo más verdadero en las artes manuales es lo que tienen de ciencia; en las ciencias, lo que tengan de directivas; en las directivas, lo que contengan de ciencia aritmética, mensurativa y ponderativa, —con los correspondientes instrumentos: regla, torno, cordel, escuadra...; lo que, de ciencias y artes, aquí no entre, abandóneselo por vil. Entre en el dominio de adivinación, conjetura...

Empero, dentro mismo de lo más verdadero en las ciencias, hay dos partes: una, la del científico simplemente tal; otra, la del filósofo de tal ciencia. La parte, simplemente científica; y la parte, propiamente filosófica. Aritmética y geometría... científicas; y aritmética y geometría... filosóficas. Así que hay una ciencia más pura (καθαρωτέρα) que otra ciencia; y, dentro de una, una parte de ella más pura que otra de ella misma, —al modo que había un placer más puro que otro placer. Parecidamente en cuanto a arte: la de los filosofantes (φιλοσοφούντων) es más exacta que la de los no

filosofantes, y es superior en cuanto a evidencia y pureza y en cuanto a verdad.

Mas, aun respecto de artes y ciencias filosóficas —o de lo que ciencias y artes tengan de filosóficas— hay un conocimiento que es, con mucho, el verdaderísimo: es el capaz de dialéctica: el que versa sobre Ente (τὸ ὄν, Lo Ente) y sobre lo que sea, por naturaleza, ente de real, idéntica y eterna manera. Tales entes son lo firme, lo puro, lo verdadero, lo límpido; lo, por su identidad, inmezclabilísimo. Sobre ellos versa nuestro entendimiento y ciencia. Lo demás es, todo ello, secundario y postrero. "Verdaderísimo", —afirma Protarco (59 c).

III

Lo Bueno. Escala de posesiones (59 c- 67 b, final)

III.1) *Articulación racional.* a) Todo lo anterior no ha sido sino un camino (ὁδός, un método) para llegar a captar lo Bueno (61 a). b) Y el anterior razonamiento nos ha indicado, ya desde el principio, que lo Bueno no ha de buscarse en una vida inmezclada, sino en una mezclada de Sapiencia y Placer (61 b). c) Hay mayor esperanza de hallar lo Bueno en una vida bellamente (καλῶς) mezclada que en una mal mezclada (61 b). d) No sería ni bello ni seguro, para tal captura de lo Bueno, mezclar toda clase de placer con toda clase de sapiencia (61 c, d). e) Hay que mezclar sólo lo verdadero de ellos, y, de entre lo verdadero, lo que lo sea más. f) Empero, eso de "más", o superlativo, ha de tomarse respecto de lo humano: de lo que puede el hombre adquirir para una vida humana bienaventurada, cual se dijo al principio (11 d). Así, respecto de "ciencia", pueden entrar en una mezcla humanamente vivible, según ese máximo que es bienaventuranza, la ciencia del Círculo y Esfera mismos: los divinos, con la condición de que entren esa esfera y esos círculos humanos que podemos emplear para fabricarnos casas, para lo que Aquellos: Reglas y Círculos divinos no nos servirían (62 a, b). Los nuestros, los humanos, pues —que, en relación a Aquellos, son falsos regla y círculo— han de entrar en la mezcla. Y ha de entrar en ella la música, a pesar de sus deficiencias en cuanto a pureza, para que la vida mezclada, la humanamente bienaventurada, nos resulte vivible. Así, se nos van a entrar en tropel todas las ciencias y artes (62 c, d), antes de que puedan entrar los placeres. De éstos, déjese entrar ante todo a los verdaderos; después, a los necesarios. g) De suyo habría de entrar todo,

porque, "que un género se quede siendo solo a solas, yermo y límpido, no es ni posible ni provechoso; el mejor, el óptimo de todos los géneros, uno por uno, es, para nosotros, aquél, tal creemos, que cohabitando con nosotros nos haga conocer todos los demás y, esto, perfectamente según lo posible a cada una de nuestras facultades (63 b, c). Mas la causa que da valor (ἀξία) a todo: mezcla, o lo que sea, es, para y según el Hombre, la "mensura" (μέτρον, Cl. I.5), la "con-mensuración" (συμ-μετρία): componentes ambos de belleza y virtud (64 d, e), y "verdad", juntas las tres. Si con "una idea" no podemos cazar lo Bueno, tomemos, juntas, a las tres: belleza, con-mensuración y mensura; y afirmemos con razón (λέγωμεν) que, correctísimamente, encausaríamos a las tres, cual si fueran "uno", de lo que pase en tal mezcla; y de que, por tal unidad, haya resultado buena tal mezcla (64 a, b).

III.2) Graduación racional (65 b). Placer, Sapiencia: ¿cuál de los dos es lo más congénere con lo Optimo (ἄριστον) y lo más valioso y honrado (τιμιώτερον) por hombres y dioses? Mejor que juzgarlo, es demostrarlo paso a paso. a) Términos de comparación: Belleza, Verdad, Mensura. Términos a comparar con ellas: Placer, Sapiencia.

a.1) Entendimiento-Verdad-Placer. Respuesta inmediata de Protarco. Entendimiento o es idéntico con Verdad o, al menos, es lo más semejante y más verdadero de todo. El Placer, cuanto mayor, menos entendimiento tiene, —hasta los dioses le perdonan, en cosas de amor, el perjurio, la falsedad jurada (65 c, d).

a.2) Sapiencia-Mensura-Placer. Es fácil de ver: entendimiento y ciencia son lo más en-mensurado de todo; placer y jocundia, lo más des-mesurado (65 d).

a.3) Entendimiento-*Belleza*-Placer. Entendimiento y sapiencia, nadie, ni dormido ni despierto, los vio jamás feos, ni concibió lo hayan sido, estén siendo o hayan de serlo de ningún modo ni manera. Los placeres, cuanto mayores, tanto menos visibles a plena luz han de ser (65 e; 66 a).

III.3) Proclamación final del orden. Grupo A. Posesión (κτῆμα): lo que uno ha de adquirir para sí (κτάομαι) a fin de poder captar *lo Bueno* (τἀγαθόν) que, según 65 a, se capta con tres cosas: Belleza, Con-mensuración y Verdad. Instrumentos y criterios de captura:

1º) Lo pertinente a Mensura, lo Mensurado y lo Oportuno,

y todo lo tal. Se lo ha de tener por lo más placentero de elegir (ἡρῆσθαι: seleccionar-y-llevárselo para sí).

2º) Lo pertinente a lo con-mensurado: lo Bello, lo Perfecto, lo Suficiente, —y todo lo de tal linaje.

Grupo B. Lo poseído o adquirido mediante 1º, 2º, —que será bueno porque lo 1º y 2º, instrumentos de captura de lo Bueno, captan precisamente lo bueno de cada cosa; son instrumentos y criterios de captura. Ellos captan, ante todo.

3º) Entendimiento, Sapiencia, —que no se apartan gran cosa de Verdad, ellos (65 c, d); y no se apartaría uno de Verdad tampoco gran cosa afirmándolo y colocándolos en tercer lugar. Captados por lo que tienen de bueno, según y mediante 1º, 2º, y por lo que tienen de Verdad.

4º) Ciencias, artes, opiniones correctas son captadas, antes que el Placer, porque tienen con *lo Bueno* mayor parentesco que él. Pero tienen con lo Bueno y con Verdad menor parentesco que Entendimiento y Sapiencia.

5º) Placeres in-doloros: puros, del alma misma; unos, del séquito de ciencias; otros, de sensaciones.

Ni Entendimiento ni Placer son Lo Bueno, según lo razonado; les falta, a ambos, seipsisuficiencia (αὐταρκεία) y ese poder que tienen lo Satisfactorio y lo Perfecto (1º, 2º) para captar lo Bueno.

Pero Placer, ni aun los puros, pueden aspirar al cuarto lugar por la razón allá indicada.

"Todos nosotros afirmamos ahora, ya que es verdaderísimo lo que has dicho".

Esta es la radiografía lógica del diálogo. Léalo el lector en su forma viviente, engendrada, sostenida en vida y en vilo por la palabra de los dialogantes.

ΦΙΛΗΒΟΣ

[ἢ περὶ ἡδονῆς, ἠθικός]

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΠΡΩΤΑΡΧΟΣ ΦΙΛΗΒΟΣ

ΣΩΚΡΑΤΗΣ. Ὅρα δή, Πρώταρχε, τίνα λόγον μέλλεις 11a
παρὰ Φιλήβου δέχεσθαι νυνὶ καὶ πρὸς τίνα τὸν παρ᾽ ἡμῖν
ἀμφισβητεῖν, ἐὰν μή σοι κατὰ νοῦν ᾖ λεγόμενος. Βούλει b
συγκεφαλαιωσώμεθα ἑκάτερον;

ΠΡΩΤΑΡΧΟΣ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Φίληβος μὲν τοίνυν ἀγαθὸν εἶναί φησι τὸ χαίρειν
πᾶσι ζῴοις καὶ τὴν ἡδονὴν καὶ τέρψιν, καὶ ὅσα τοῦ γένους
ἐστὶ τούτου σύμφωνα· τὸ δὲ παρ᾽ ἡμῶν ἀμφισβήτημά ἐστι
μὴ ταῦτα, ἀλλὰ τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν καὶ μεμνῆσθαι καὶ
τὰ τούτων αὖ συγγενῆ, δόξαν τε ὀρθὴν καὶ ἀληθεῖς λογισ-
μούς, τῆς γε ἡδονῆς ἀμείνω καὶ λῴω γίγνεσθαι σύμπασιν c
ὅσαπερ αὐτῶν δυνατὰ μεταλαβεῖν· δυνατοῖς δὲ μετασχεῖν
ὠφελιμώτατον ἁπάντων εἶναι πᾶσι τοῖς οὖσί τε καὶ ἐσομέ-
νοις. Μῶν οὐχ οὕτω πως λέγομεν, ὦ Φίληβε, ἑκάτεροι;

ΦΙΛΗΒΟΣ. Πάντων μὲν οὖν μάλιστα, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Δέχῃ δὴ τοῦτον τὸν νῦν διδόμενον, ὦ Πρώταρχε, λόγον;

ΠΡΩ. Ἀνάγκη δέχεσθαι· Φίληβος γὰρ ἡμῖν ὁ καλὸς ἀπείρηκεν.

a 2 νυνὶ B : νῦν || τὸν Schleiermacher : τῶν BTW || b 1 ἐὰν : ἄν T || 7 ante μεμνῆσθαι add. τὸ B.

FILEBO

(O SOBRE EL PLACER. ETICO)

SÓCRATES, PROTARCO, FILEBO

11a SÓCRATES. Ve, Protarco, qué razonamiento estás ahora dispuesto a aceptar de Filebo, y contra cuál de los nuestros
b dudar, si no te pareciere dicho según tu saber y entender. ¿Quieres que recapitulemos los dos?

PROTARCO. Perfectamente.

SÓCRATES. Pues bien: Filebo afirma que, para todos los vivientes, goce, placer, jocundidad y cosas por el estilo, son un bien; mas lo para nosotros dudoso no es esto; sino que sapiencia, entendimiento, memoria y lo a esto emparentado: opinión correcta y razonamientos verdaderos, son bienes mejores y más volibles que el placer para todos aquellos que de
c ellos sean capaces de participar; y que para los que puedan actualmente o en el futuro hacerse con todos ellos son superlativamente provechosos. Por tu parte, y mía, Filebo, ¿no lo afirmamos más o menos así?

FILEBO. Pues, por cierto, Sócrates, de todo en todo.

SÓCRATES. ¿Aceptas, Protarco, este enunciado tal cual se acaba de dar?

PROTARCO. No hay más remedio que aceptarlo, puesto que nuestro Filebo, el bello, está renuente.

SÓCRATES. ¿Es preciso tantear, pues, de todas las maneras lo que en ellos haya de verdadero?

d PROTARCO. Pues es preciso.

SÓCRATES. Vamos, pues, a convenirnos, además de en esto, en estotro.

PROTARCO. ¿En qué?

SÓCRATES. En que cada uno de nosotros intentará declarar cuál es el hábito y disposición del alma capaz de proporcionar una vida bienaventurada a todos los hombres. ¿No será así?

PROTARCO. Sea, pues, así.

SÓCRATES. ¿Vosotros, pues, estaríais por la disposición de gozar; nosotros, por la de la sapiencia?

PROTARCO. Así es.

SÓCRATES. ¿Qué si apareciera otra, superior a éstas? Si
e pareciere tal disposición como más congénere con el placer, ¿no
12a quedaremos vencidos ambos por una vida, poseedora más
seguramente de tal superioridad, venciendo en tal caso la vida
de placer a la vida de sapiencia?

PROTARCO. Sí.

SÓCRATES. Mas si pareciere ser más congénere con la sapiencia, ¿vence la sapiencia al placer, y éste es vencido? ¿Dais esto por así convenido? ¿O cómo?

PROTARCO. A mí me parece así.

SÓCRATES. ¿Y qué a Filebo? ¿Qué dices?

FILEBO. Me parece y me parecerá que siempre vencerá el placer; mas, Protarco, tú verás lo que haces.

PROTARCO. Habiéndonos entregado, Filebo, el razonamiento, ya no serías dueño de convenir o no con Sócrates.

b FILEBO. Dices verdad; salvo mi conciencia, y pongo por
testigo ahora a la diosa misma.

PROTARCO. También nosotros testificamos de que dijiste lo que dices. Sin embargo, Sócrates, tanto que acceda Filebo a esto, o quiera lo que quiera, trataremos de continuar esto hasta su final.

SÓCRATES. Trataremos de ello, partiendo de esta misma diosa que Filebo dice llamarse "Afrodita", pero cuyo más verdadero nombre es "Placer".

PROTARCO. Perfectamente.

SÓCRATES. El recelo, Protarco, que siento hacia estos
c nombres de los dioses no es algo humano, sino va más allá
del máximo miedo. En cuanto a Afrodita, la llamaré así, que

esto le agrada; mas en cuanto a Placer sé cuán vario es y,
como dije, es preciso animarse a comenzar por él y considerar
cuál es su naturaleza, pues sucede que suena al oído así, sen-
cillo, cual algo uno; mas toma, por cierto, múltiples formas y
d en alguna manera disímiles entre sí. Velo: decimos del intem-
perante que se place; y, del morigerado, que se place en su
moderación misma; que el más insensato y lleno de insensatas
opiniones y esperanzas se place en ello; que el sensato se place
en su misma sensatez; y quien de ambas clases de placeres
dijera que son semejantes entre sí, ¿no parecería, y con jus-
ticia, insensato?

PROTARCO. Proceden, Sócrates, de opuestas cosas; mas
ellos mismos no son opuestos, porque ¿cómo no va a ser
e semejantísimo, más que todas las cosas, un placer a otro,
siendo lo mismo consigo mismo?

SÓCRATES. Y lo es, daimoníaco, un color a otro; ya
que, en eso mismo de ser color, a todos ellos nada los separa.
Sin embargo, todos sabemos que, en eso de ser distintos y aun
opuestísimos, lo son lo negro y lo blanco. Y según esto mismo
lo es figura a figura: que todas son de un solo género; mas
las partes de él son algunas opuestísimas entre sí, y se da el
caso de tener otras miles y miles de diferencias. No te fíes,
13a pues, de este razonamiento que de lo más opuesto hace uno.
Mas me temo que encontremos algunos placeres opuestos a
otros.

PROTARCO. Tal vez. Pero, ¿por qué esto va a estropear
al razonamiento?

SÓCRATES. Porque afirmaremos que, siendo desemejantes,
los denominas con nombre diverso, ya que dices que todo
lo placentero es bueno; mas nadie pone en duda que lo pla-
centero no sea placentero. Empero, siendo malas las más de
las cosas placenteras, y algunas, buenas, como afirmamos nos-
b otros, no obstante eso las llamas a todas "buenas"; mas admi-
tirías que son disímiles si alguien con razonamiento te pusiera
en aprietos. ¿Qué es, pues, lo idéntico por igual en los pla-
ceres malos y en los buenos por lo que a todos denominas
un "bien"?

PROTARCO. ¿Cómo dices, Sócrates? Crees que alguien
te va a conceder, habiendo puesto que el placer es lo Bueno,

c aguante que digas que hay placeres buenos; y otros, diferentes de ellos, malos?

SÓCRATES. Con todo habrás de conceder que hay placeres diferentes entre sí; y algunos, opuestos.

PROTARCO. Mas no en cuanto placeres.

SÓCRATES. Volvemos, Protarco, una vez más al mismo razonamiento: que no hay placer diferente de otro; que, afirmamos, todos son semejantes, y que los ejemplos traídos ahora en nada nos afectan; más bien nos convenceremos y hablare-
d mos lo mismo que los más ligeros y novicios en razonamientos.

PROTARCO. ¿Por qué lo dices?

SÓCRATES. Porque, si imitándote y defendiéndome, me atrevo a decir que lo desemejantísimo es lo más semejante a lo desemejantísimo, tendré que decir lo mismo que tú, y pareceremos más novicios de lo debido y el razonamiento se vendrá abajo y se nos escapará. Retrotraigámoslo, pues, y tal vez volviendo a las mismas, lleguemos a acuerdo mutuo.

e PROTARCO. ¿Cómo?, ¡dilo!

SÓCRATES. Pongamos, Protarco, que yo soy una vez más el preguntado por ti.

PROTARCO. ¿Acerca de qué?

SÓCRATES. Sapiencia, ciencia y entendimiento, y cuantas cosas supuse y dije al principio ser buenas, preguntado acerca de "qué es" lo Bueno, ¿no recaerá esto en lo mismo que tu razonamiento?

PROTARCO. ¿Cómo?

SÓCRATES. Muchas, y en conjunto, todas las ciencias parecen ser ciencia, y algunas de ellas disímiles de otras. Mas
14a caso de haber algunas que fueran opuestas, ¿sería digno de discutir ahora, si, temiendo eso mismo de que no hay ciencia que sea disímil de ciencia, se nos escurriera, cual cuento contado, el razonamiento y tuviéramos que salvarnos por virtud de alguna irracionalidad?

PROTARCO. Mas esto no puede pasar, fuera de lo de salvarnos. Pero me complace que pase igual a tu razonamiento y al mío. Haya, pues, muchos placeres y disímiles, y muchas ciencias y diferentes.

b Sócrates. No disimulemos, Protarco, la diferencia entre lo Bueno —el mío y el tuyo; saquémosla al medio y seamos atrevidos, que, de alguna manera, nos informaremos, discutiendo, de si hay que afirmar que el placer es lo Bueno, o lo es la sapiencia o un tercero distinto de éstos. Porque no disputamos ahora precisamente sobre si lo que yo sostengo va a salir vencedor o lo que tú; mas hemos de pelear los dos a la una por lo más verdadero.

Protarco. Pues, así ha de ser.

Sócrates. Reafirmemos, pues, aún más, con el consentimiento este razonamiento.

Protarco. ¿Cuál, por cierto?

c Sócrates. El que a todos los hombres perturba, quiéranlo o no lo quieran algunos a veces.

Protarco. Habla más claramente.

Sócrates. Hablo del que se nos ha venido encima, que es de maravillosa naturaleza. Que "uno sea muchos" y que "muchos sean uno" son maravillosas aserciones; y fácil es discutir con quien sostenga una de las dos.

d Protarco. ¿Hablas de cuando alguien me dice que yo, Protarco, uno por naturaleza, es muchos "me" opuestos unos a otros; afirmando que soy yo mismo grande y pequeño, pesado y ligero, y mil cosas por el estilo?

Sócrates. Mas, por cierto, Protarco, has tú aducido esas ya populares maravillas sobre lo uno y los muchos, acerca de las que es convención universal, por decirlo así, que no se deben tocar por infantiles, fáciles y que resultan entorpecedoras, y grandemente, a los que las aceptan en los razonamientos. Pues lo mismo respecto de las actuales: cuando alguien, dividiendo mediante razonamiento, y a la vez, a cada cosa en sus
e miembros y partes, y conviniendo en que todos ellos son lo "uno" dicho, refuta, burlándose, de haber hablado forzado de monstruosidades: que "lo uno es muchos", "y aun infinitos" y que "los muchos son tan solo uno".

Protarco. ¿De qué otras monstruosidades, Sócrates, hablas, que aún no sean populares convenciones acerca de este mismo razonamiento?

15a Sócrates. De cuando, muchacho, no se afirma sea "uno"

lo engendrable y perecible, como lo decíamos hace un momento; porque tal unidad, lo acabamos de decir, no necesita, según convención, de refutación. Mas cuando se pretende afirmar que Hombre es uno y que Buey es uno, que lo Bello es uno y que es uno lo Bueno, acerca de éstas y semejantes unidades el gran interés por la división se trueca en duda.

PROTARCO. ¿Cómo?

b SÓCRATES. Ante todo, acerca de si hay que suponer existan en verdad tales unicidades; después, sobre cómo ellas, siendo siempre cada una una y la misma, y no admitiendo ni génesis ni perecimiento, sin embargo, es cada una de manera firmísima ésta y una; después de lo cual hay que ponerla a ser en los engendrados y en infinitos, y si, dispersa en ellos, hácese muchos; y, si está toda ella fuera de sí misma, pasa lo que parecería ser lo más imposible: estar siendo la misma y una, a la una, en uno y además en muchos. Tales imposibilidades concernientes a uno y muchos, y no aquellas otras, son, Protarco, causa de todo desconcierto, en caso de no c haberse convenido bellamente sobre ellas; y causa de concierto, si bellamente.

PROTARCO. Así que, Sócrates, nos es necesario ante todo trabajar en este punto.

SÓCRATES. Así lo afirmaría.

PROTARCO. Supón, pues, que todos nosotros convenimos contigo acerca de esto. Pero tal vez sea mejor no inquietar ahora con repreguntas al bellamente quieto Filebo.

d SÓCRATES. Sea, ¿por dónde, pues, comenzar esta batalla, grande y compleja, acerca de lo puesto a discusión? ¿No de aquí?

PROTARCO. ¿De dónde?

SÓCRATES. Por razonamientos afirmamos que "uno y muchos son lo mismo", y que circula tal identidad por todas partes, y en cada cosa de que hablemos siempre, desde siempre y ahora; ni cesará alguna vez ni comenzará ahora, pues, como me parece, es algo inmortal de los razonamientos y e afección no envejecible en nosotros. Mas joven que de ello haya una vez gustado se siente cual si hubiera hallado un tesoro de sabiduría; se entusiasma por tal deleite, y encantado pone en movimiento todo razonamiento, a veces hacia

una de dos: circulando y enrollando todo hacia "lo Uno"; otras, desarrollando y detallando. Así comienza, sobre todo, a caer él en desconcierto; después, y siempre, caerá quien esté a su lado, sea otro más joven o más viejo; o, por azar, de su misma edad; no perdona ni a padre ni a madre ni a ninguno
16a de los oyentes y poco le falta para que tampoco a los animales, no sólo a los humanos; que ni perdonara a los bárbaros, si tuviera a mano un intérprete.

PROTARCO. Pero, Sócrates, ¿no ves que somos muchos, y todos jóvenes, y no temes que, contra ti, nos convengamos con Filebo si nos insultas? No obstante, sabemos por qué lo dices; si hay alguna manera y traza de evadir decorosamente tal perplejidad, saliéndonos de este razonamiento, y de encontrar para él un camino más bello que éste, anímate, que, en
b lo posible, te acompañaremos, porque no es cosa pequeña el razonamiento presente, Sócrates.

SÓCRATES. No lo hay, "muchachos", como os llama al referirse a vosotros Filebo. No hay ni habrá camino más bello que aquel del que soy enamorado eterno, mas que me ha dejado ya muchas veces, evadiéndome, yermo y perdido.

PROTARCO. ¿Cuál es? No falta sino decirlo.

SÓCRATES. No es muy difícil indicarlo; dificilísimo es
c servirse de él, porque todo lo que, de afín al arte, se ha hallado, por él resultó patente. Mira a qué me refiero.

PROTARCO. Dilo, no más.

SÓCRATES. Me parece evidentemente don de los dioses a los hombres, mediante Prometeo, desde que, de su compañía, fue arrojado junto con luminosísimo fuego. Que, por cierto, los antiguos, mejores que nosotros y habitantes más próximos a los dioses, nos entregaron esta tradición: que los siempre llamados "entes" se componen de Uno y Muchos, y poseen, innatos, límite e ilimitación. Estando esto así ordenado, es
d preciso que, en todo y en cada caso, busquemos siempre una idea que, por intrínseca, la hallaremos; si, pues, la captamos hemos de considerar después de una idea dos, si las hubiere, y después tres u otro número; y parecidamente de cada una de tales unidades, hasta que, según tal principio, se vea no sólo que lo Uno es uno y muchos e infinitos, sino aun cuántos; y no aplicar a la multitud la idea de infinito antes de que se vea enteramente el número de la multitud, cual comprendido

entre uno e infinito. Entonces, y no antes, dejar que la unidad
e de cada cosa se pierda hacia el infinito. Como decía, pues, los dioses nos encomendaron el que investiguemos, aprendamos y nos enseñemos unos a otros de esta manera; mas los
17a sabios entre los hombres de hoy hacen, a la buena ventura y más deprisa o despacio de lo debido, que "lo Uno sea muchos"; e, inmediatamente, que "lo Uno sea infinito"; escápanseles los intermedios; y por ellos se distingue el proceder nosotros dialéctica, o erísticamente en su turno, en nuestros respectivos razonamientos.

PROTARCO. Me parece, Sócrates, comprender esto; pero otras cosas de las que hablas necesito oírlas aun más declaradamente.

SÓCRATES. Lo que digo, Protarco, resulta claro en las
b letras; aprehéndelo en esas mismas que te enseñaron.

PROTARCO. ¿Cómo?

SÓCRATES. El sonido, que por nuestra boca sale —por la de todos y cada uno— es uno y a la vez infinito en multitud.

PROTARCO. Ciertamente.

SÓCRATES. Y ni por lo uno o por lo otro somos uno más sabio que otro, ni por saber que es infinito o que es uno; mas lo que nos hace gramáticos es saber lo de cuántos y cuáles.

PROTARCO. Verdaderísimo.

SÓCRATES. Y es lo mismo lo que hace que uno sea músico.

PROTARCO. ¿Cómo?

c SÓCRATES. El sonido, según tal arte, es uno en sí mismo.

PROTARCO. ¿Cómo no?

SÓCRATES. Mas pongamos dos sonidos: grave y agudo, y un tercero intermedio. ¿Es así?

PROTARCO. Así es.

SÓCRATES. Pero no serías todavía sabio en música conociendo tan sólo esto; aunque su ignorancia, por decirlo así, te haría incapaz del todo para ella.

PROTARCO. De seguro.

SÓCRATES. Mas, querido, después de aprehender cuán-

tos y cuáles son los intervalos del sonido, en cuanto a grave
d y agudo, y los límites de los intervalos y cuántas combina-
ciones resultan de ellos —descubriendo lo cual nuestros ante-
cesores nos entregaron a nosotros, sus sucesores, eso que se
llama "armonía"— y lo que de semejantes afecciones se en-
gendra en los movimientos del cuerpo que, mensurados como
están necesariamente por números, hay que llamar "ritmos"
y denominar "metros", y entender que de tal manera hay que
considerar toda unidad y multitud; cuando así comprendas
todo esto, habrás llegado a ser sabio en esto, y cuando captes
de esta manera cualquier otra unidad de cualquier cosa, te
e habrás hecho así competente en esto; pero la infinidad de
particulares y la multitud dentro de cada uno hará tu pensa-
miento parecidamente indefinido, y no racional ni aritmeti-
zado, ya que no se llega en ninguno de estos casos a ningún
número definido.

PROTARCO. Bellísimo me parece, Filebo, lo que acaba de decir Sócrates.

18a FILEBO. Y a mí, lo mismo; mas, ¿qué a nosotros de
tal razonamiento, y qué se intentaba con él?

SÓCRATES. Correctamente, Protarco, acerca de esto, nos ha preguntado Filebo.

PROTARCO. Así es: respóndele, pues.

SÓCRATES. Lo haré dilatándome un poco acerca de este
mismo punto. Porque, así como decimos que, si uno toma
una unidad cualquiera no ha de mirar inmediatamente hacia
la naturaleza de lo infinito, sino hacia un número determi-
nado, parecidamente, aunque al revés, cuando tenga que
comenzar tomando lo infinito no ponga su mente inmediata-
b mente en lo uno, sino en un número que incluya una cierta
multitud; y terminar así, de todos, en uno. De nuevo cap-
temos en las letras lo dicho.

PROTARCO. ¿Cómo?

SÓCRATES. Cuando o algún dios o algún hombre divino
percibió la infinidad de lo fonético —cual se dice en Egipto
que la pasó a un cierto Teut— fue el primero en percibir
que lo fonético en tal infinidad no era uno sino más, y que
había además otras cosas diferentes que no son fónicas, mas
c participan de sonido, y que el número de ellas es también defi-

nido. A la vez distinguió un tercer eidos: el que ahora llamamos "áfono". Después de lo cual distinguió entre ínsonas y áfonas, hasta llegar a cada una; y entre las fónicas e intermedias; de igual manera, hasta que captó el número en cada clase, y a todas ellas puso por nombre el de "elemento". Viendo, pues, que ninguno de nosotros llegaría a aprender lo que es cada una en cuanto "ella misma", sin aprender todas
d las demás, consideró tal vínculo como una cierta unidad y cual haciendo de todas, de alguna manera, una, las denominó, y asignó al arte gramatical.

FILEBO. Entiendo esto, Protarco, más claramente que aquello, en cuanto a su correlación; mas aún echo en falta algo, como anteriormente, respecto del razonamiento presente.

SÓCRATES. ¿Tal vez, Filebo, qué es lo que esto tiene que ver con el tema?

FILEBO. Sí; esto es lo que, desde hace rato, estamos buscando yo y Protarco.

SÓCRATES. ¿Que, como afirmas, lo buscáis desde hace rato?, ¡si ya lo tenéis!

e FILEBO. ¿Cómo así?

SÓCRATES. ¿Que desde el principio no versaba nuestro razonamiento sobre cuál de los dos: sapiencia y placer había de elegirse?

FILEBO. ¿Cómo no?

SÓCRATES. Y por cierto afirmábamos que cada uno de ellos es uno.

FILEBO. Ciertamente.

SÓCRATES. ¿Pues, no es esto lo que precisamente pedía el anterior razonamiento: cómo es cada uno de ellos uno y muchos; y cómo no son, inmediatamente, infinitos, sino que
19a cada uno posee un cierto número, previamente a hacerse cada uno infinito?

PROTARCO. Filebo, no es pequeña cuestión a la que Sócrates, no sé de qué manera llevándonos en círculo, nos ha conducido. Consideremos, pues, quién de los dos va a responder a la cuestión, aunque tal vez sea ridículo el que yo, habiendo tomado sobre mí del todo el razonamiento, te lo

encomendara de nuevo, por no poder responder a lo que de presente se pregunta. Pero fuera aún más ridículo si no
b pudiéramos ninguno de los dos. Mira, pues, qué haremos. Porque me parece estar preguntando, Sócrates, si hay o no hay eídoses de placer, cuántos y cuáles, y lo mismo respecto de la sapiencia.

SÓCRATES. Verdaderísimamente hablas, hijo de Calías, porque si no podemos hacer eso respecto de todo lo uno, semejante, idéntico y sus contrarios, como nos lo muestra el anterior razonamiento, no valdríamos jamás ninguno de nosotros para nada.

c PROTARCO. Casi me parece, Sócrates, que es así. Pero es bello el que el sapiente conozca todo. Lo segundo, y mayor, me parece el no ignorarse a sí mismo. Te explicaré por qué te digo esto ahora. Tú mismo, Sócrates, nos has proporcionado esta conversación a todos nosotros y te has prestado a ti mismo a definir cuál es la óptima de las posesiones humanas. Porque, diciendo Filebo que lo eran el placer, la jocundia, el goce y semejantes, objetaste que no lo eran éstos
d sino aquéllas que tan gustosamente y tantas veces recordamos; y hacemos bien para que, depositadas en la memoria, examinemos unos y otras. Mas tú afirmas, al parecer, que el bien a proclamar correctamente como mejor que el placer es la inteligencia, la ciencia, la juiciosidad, el arte y todas sus con-
e géneres, que éstas son las a poseer, y no aquéllas. Puesto todo lo cual a discusión, te amenazamos en broma con no dejarte volver a casa antes de alcanzar, definiendo, satisfactorio término de estos razonamientos. Conviniste en ello y te prestaste a ello. Mas decimos nosotros ahora, cual los niños, que «lo que se da no se quita». Cesa, pues, de esta manera de proceder con nosotros respecto del tema presente.

SÓCRATES. ¿De qué procedimiento hablas?

20a PROTARCO. Embalarnos en aporías y preguntarnos sobre lo que, de momento, no podríamos darte satisfactoria respuesta. Porque no vemos sea final propio de lo presente nuestro desconcierto total. Si, pues, nosotros no podemos hacerlo, tú has de hacerlo. Reflexiona respecto de esto tú mismo si hay que distinguir, o dejar, eso de eídoses de placer y de ciencia, caso de que seas capaz de hacerlo de otra manera y quieras declarar, también de nuevo, lo que estamos en duda.

b SÓCRATES. Nada de terrible tengo que prever, si lo dices así, porque eso de "si quieres" disipa todo miedo sobre estos puntos. Además de que me parece que un cierto dios nos ha hecho recordar algo.

PROTARCO. ¿Cómo y de qué?

SÓCRATES. Ahora pienso, en ciertos razonamientos oídos tiempo ha en sueños, o tal vez despierto, acerca de placer y sapiencia, cual si ninguno de los dos fuera lo Bueno, sino lo fuera un tercero, distinto de ellos, pero mejor que ambos. Mas si ahora nos pareciere claramente ser así, el placer que-
c daría sin victoria, ya que lo Bueno no resultaría ya idéntico con él. ¿No es así?

PROTARCO. Así es.

SÓCRATES. Mas en mi opinión no necesitaremos ya más de esa división entre eídoses de placer; lo que se aclarará más aún conforme progresemos.

PROTARCO. Bellísimamente; continúa y termina.

SÓCRATES. Convengamos primero en ciertas pequeñeces.

PROTARCO. ¿Cuáles?

d SÓCRATES. ¿No es el Lote propio de lo Bueno el de ser necesariamente perfecto, o el de imperfecto?

PROTARCO. El de ser de todo en todo, perfectísimo, Sócrates.

SÓCRATES. Mas, ¿qué?; ¿se basta a sí mismo lo Bueno?

PROTARCO. ¿Cómo no?, y en esto supera a todas las cosas.

SÓCRATES. Esto, por cierto, creería ser lo más necesario de decirse acerca de él: que quien lo conoce sale en su caza y persecución con voluntad de captarlo y poseerlo en sí mismo, sin preocuparse en nada más, fuera de lo que se alcance junto con bienes.

PROTARCO. No hay cómo negarlo.

e SÓCRATES. Consideremos, pues, y juzguemos, mirándolas por separado, a las vidas de placer y de sapiencia.

PROTARCO. ¿A qué te refieres?

SÓCRATES. A que ni en la vida de placer haya sapiencia; ni en la de sapiencia, placer. Porque, si necesariamente, una

21a de las dos es lo Bueno, ninguna de ellas necesita de nada más; que si pareciera necesitar de algo, ya no fuera, en realidad, lo bueno para nosotros.

PROTARCO. ¿Cómo lo fuera?

SÓCRATES. ¿Trataremos, pues, de poner a prueba esto en ti?

PROTARCO. Del todo.

SÓCRATES. Responde, pues.

PROTARCO. Di.

SÓCRATES. ¿Aceptarías, Protarco, vivir tu vida íntegra complaciéndote en los placeres máximos?

PROTARCO. ¿Cómo no?

SÓCRATES. ¿Creerías necesitar aún de algo más si poseyeras esto perfectamente?

PROTARCO. De modo alguno.

SÓCRATES. Mira, no obstante: ¿no te harían falta aún
b sapiencia, inteligencia y cálculo de lo necesario, y lo a esto parecido?

PROTARCO. ¿Cómo, si tendría ya todo con el goce?

SÓCRATES. Así, pues, ¿viviendo de esta manera gozarías durante la vida de los máximos placeres?

PROTARCO. Pero, ¿cómo no?

SÓCRATES. Mas no poseyendo inteligencia, memoria, ciencia y opinión verdadera, ante todo y sobre todo, ¿no ignorarías necesariamente si gozas o no, vacío como estás de toda sapiencia?

PROTARCO. Necesariamente.

c SÓCRATES. Y parecidamente: privado de memoria, ignorarías de necesidad hasta de si gozaste alguna vez; y del placer, que de momento te sobreviniera, no guardarías memoria alguna; y no poseyendo opinión verdadera, no creerías que gozas gozando; y por falta de cálculo, no podrías calcular si posteriormente gozarás; tu vida no fuera la de hombre, sino la de algún marisco o la de esos cuerpos marinos vivientes
d en concha. ¿Es esto así, o podemos concebir se haya de diferente manera?

PROTARCO. ¿Cuál fuera?

SÓCRATES. ¿Nos es de elegir tal vida?

PROTARCO. Este razonamiento, Sócrates, me dejó del todo mudo por el momento.

SÓCRATES. No cedamos aún; veamos la vida de los que participan de inteligencia.

PROTARCO. ¿A qué tipo de vida te refieres?

SÓCRATES. A si alguno de nosotros aceptara vivir poseyendo sapiencia, inteligencia, ciencia y memoria perfecta
e de todo, mas no participando tampoco, ni mucho ni poco, de placer o de dolor, sino siendo absolutamente impasible respecto de todo esto.

PROTARCO. Ninguna de estas dos vidas, Sócrates, es de elegir; y no creo que se lo parezca a nadie.

22a SÓCRATES. ¿Y qué de ambas a la una, Protarco, hecha una vida conjunta por mezcla de las dos?

PROTARCO. ¿Te refieres a una mezcla de placer con inteligencia y sapiencia?

SÓCRATES. A ésta y con tales elementos me refiero.

PROTARCO. Todo el mundo preferirá, sin duda, esta vida a una sola de aquellas dos; y además no tan sólo una sí, y otra no.

SÓCRATES. ¿Caemos en cuenta de lo que nos está pasando en los razonamientos presentes?

PROTARCO. Ciertamente. Se nos presentan tres vidas; y de dos de ellas ninguna resulta satisfactoria o preferible ni
b para hombres ni para viviente alguno.

SÓCRATES. ¿No está, pues, claro que ninguna de las dos es lo Bueno? Porque si fuera alguna de ellas satisfactoria, perfecta y elegible para todos: plantas y animales, pudieran vivir según ella toda la vida. Mas si eligiera alguien otra, lo hiciera contra la naturaleza de lo verdaderamente elegible, involuntariamente: por ignorancia o por alguna malhadada necesidad.

PROTARCO. Me parece ser así.

c SÓCRATES. Me parece, pues, haber probado suficientemente que la diosa de Filebo no es idéntica con lo Bueno.

FILEBO. Pero ni aun tu inteligencia, Sócrates, es lo Bueno; que estará expuesta a las mismas objeciones.

SÓCRATES. Tal vez Filebo, lo esté la mía; mas no por cierto la verdadera, la que creo ser además divina, que ésta se ha de diferente manera. Hasta no dudo de que el primer premio de victoria sea para la vida conjunta, y no para la inteligencia; mas habríamos de ver y mirar qué hacemos con el segundo, porque tal vez uno encauce a la inteligencia de
d ser causa de esta vida conjunta; y otro, al placer, caso en el que ninguna de las dos sería lo Bueno, aunque pudiera admitirse que una de las dos fuera su causa. Acerca de este punto pelearía, más bien, contra Filebo; que, en esa vida mezclada, lo que hace que tal vida resulte, a quien la tomare, preferible y juntamente buena, no es el placer. Lo más congénere y
e semejante a ella es la inteligencia; y según este razonamiento ni el primero ni el segundo premio habría de atribuirse, con verdad, al placer. Quedaría aun más allá del tercero, si habéis de confiar ahora en mi inteligencia.

PROTARCO. Por cierto, Sócrates, me parece que el placer ha sucumbido, cual a golpes, a tus razonamientos presentes; peleó por la victoria; yace derrotado. En cuanto a la inteligencia, parece, hay que decir que, sensatamente, no contendió
23a por la victoria; le habría pasado lo mismo. Mas, de quedar el placer privado del segundo, caería en total deshonor ante sus amantes, porque ni siquiera les parecería ya tan hermoso.

SÓCRATES. Pues bien: ¿no es mejor dejarlo ya a su suerte y no apenarlo sometiéndolo y refutándolo con extremado rigor?

PROTARCO. Sin sentido, Sócrates.

b SÓCRATES. ¿Que dije algo imposible: apenas al placer?

PROTARCO. No sólo eso, sino que ignoras que ninguno de nosotros te soltará hasta que hayas puesto su final al razonamiento sobre estos puntos.

SÓCRATES. ¡Caramba, Protarco!, ¡largo razonamiento nos queda, y, por cierto, nada fácil! El salir en favor de la inteligencia por el segundo lugar me parece necesitar de otro artilugio, cual de otras armas arrojadizas, diferentes de los anteriores razonamientos. Tal vez haya algunos, aparte de estos. ¿Hace falta, pues?

PROTARCO. ¿Cómo no?

c SÓCRATES. Tratemos de poner buen cuidado desde su principio.

PROTARCO. ¿A qué principio te refieres?

SÓCRATES. Dividamos todas las cosas del universo en dos; y aun mejor, si quieres, en tres clases.

PROTARCO. ¿Me explicarías según qué principio?

SÓCRATES. Tomemos algo de nuestros presentes razonamientos.

PROTARCO. ¿Qué?

SÓCRATES. ¿Dijimos una vez que dios puso de manifiesto que hay en los seres dos cosas: lo infinito y lo finito?

PROTARCO. Ciertamente.

SÓCRATES. Tomemos a los dos como dos eídoses, y,
d como tercero, algo "uno" resultante de la mezcla de ambos. Me parece que estoy haciendo bastante el ridículo dividiendo según eídoses y enumerando.

PROTARCO. ¿Qué pretendes decir?, bueno de Sócrates.

SÓCRATES. Que me parece hacer falta aún un cuarto género.

PROTARCO. Di cuál.

SÓCRATES. Considera la causa de la mezcla de los dos entre sí; y añádeme a aquellos tres este cuarto.

PROTARCO. ¿No necesitará además un cierto quinto, capaz de discriminarlos?

SÓCRATES. Tal vez; mas no creo que por ahora; pero
e si hiciera falta, perdóname que vaya en persecución de ese quinto.

PROTARCO. Naturalmente.

SÓCRATES. Primero, tomemos de los cuatro tres; y viendo que dos de ellos se escinden y se disyungen cada uno en muchos, tratemos, reconduciéndolos a unidad, de entender cómo cada uno de ellos era uno y muchos.

PROTARCO. Si hablaras de esto con mayor claridad, tal vez podría seguirte.

24a SÓCRATES. Digo, pues, que los dos propuestos en primer lugar son los mismos que hace un momento: lo infinito,

lo finito. Mas trataré de explicarte que, de alguna manera, lo infinito es muchos; lo finito, que nos aguarde.

PROTARCO. Aguarda.

SÓCRATES. Pon atención, porque lo que te pido consideres es difícil y sujeto a dudas; no obstante considéralo. Ante todo mira: si, respecto de más caliente y de más frío, concibes un límite, o si el más y el menos, que en frío y caliente habi-
b tan de por nacimiento, mientras de más y menos están participando, no dejarían que surgiera un final, porque, surgido un fin, finen también frío y caliente.

PROTARCO. Verdaderísimamente hablas.

SÓCRATES. Afirmamos que siempre el Más y el Menos están en lo más caliente y lo más frío.

PROTARCO. Sin duda.

SÓCRATES. Así que el razonamiento nos indica siempre que ninguno de los dos tiene fin-final; siendo, pues sin-fin, resultarían de todo en todo in-finitos.

PROTARCO. Y reforzadamente, Sócrates.

SÓCRATES. Lo has captado bien, amigo Protarco, y me
c has recordado que eso de "reforzadamente", que empleaste, y lo de "tranquilamente" tienen igual fuerza que "más y menos"; pues cuando aquéllos dos están presentes no permiten que nada sea definidamente tanto; mas siempre, introduciendo el más y el menos, producen en cada caso un más fuerte respecto de un más tranquilo e inversamente, haciendo así desvanecerse toda delimitada cantidad. Porque lo que acaba de decirse: que si no hicieran desvanecerse la cantidad delimitada, mas permitieran que ella y la medida surgieran en la morada del Más y del Menos, del fuertemente y tranquilamente, todo esto hui-
d ría de las propias regiones en que está, porque ya no habría ni más caliente ni más frío, apenas recibieran cantidad determinada, porque lo más caliente y parecidamente lo más frío, progresan y no permanecen siempre, mientras que la cantidad delimitada se estancó y cesó de avanzar. Según, pues, este mismo razonamiento haríamos ilimitados a la vez a ambos: a lo más caliente y a lo contrario.

PROTARCO. Tal parece, Sócrates; mas no resulta fácil
e seguir lo que dijiste; mas diciéndolo una y otra vez, pudiera

ser que preguntador y preguntado llegaran a suficientemente claro acuerdo.

SÓCRATES. Dices bien; tratemos de hacerlo. Mira si, para no dilatarnos enumerando casos y casos, aceptaríamos, cual nota distintiva de la naturaleza de lo ilimitado, ésta:

PROTARCO. ¿A cuál te refieres?

SÓCRATES. Todas las cosas que nos parezcan hacerse más o menos, que admitan lo de fuerte o tranquilamente, lo demasiado y todo lo parecido, habrán de ponerse todas ellas
25a en el género de lo ilimitado cual hacia su unidad, según lo que afirmamos en el razonamiento anterior, si es que lo recuerdas; que es preciso, recolectando todo lo disperso y disyungido, imprimirle, en lo posible, el sello de una naturaleza.

PROTARCO. Me acuerdo.

SÓCRATES. Según esto: todo lo que no admita estas notas, sino las contrarias a ellas —primeramente lo igual y la igual-
b dad, después de lo igual lo doble o cualquiera cosa que tenga número respecto de número o medida respecto de medida—, ¿no creeríamos proceder bellamente contándolo por finito? ¿O cómo lo dirías tú?

PROTARCO. Bellísimamente, Sócrates.

SÓCRATES. Sea: respecto del tercero: de lo mezclado de estos dos, ¿qué idea diremos tiene?

PROTARCO. Creo que tu explicación lo será para ti y para mí.

SÓCRATES. Mejor, que dios la dé, si es que hay un dios que escuche mis ruegos.

PROTARCO. Ruega y atiende.

SÓCRATES. Atiendo; que me parece, Protarco, que uno de los dioses se nos hace benévolo en este momento.

c PROTARCO. ¿A qué te refieres y de qué testimonio echas mano?

SÓCRATES. Te lo explicaré, claro está. Sigue tú mi razonamiento.

PROTARCO. Dilo sin más.

SÓCRATES. Hablábamos hace un momento de "más caliente y de más frío". ¿No es así?

PROTARCO. Sí.

SÓCRATES. Añádeles "más seco y más húmedo", "mayor y menor", "más veloz y más lento", "más grande y más pequeño", y todo lo que anteriormente pusimos bajo la unidad de la naturaleza que admita mayor y menor.

d PROTARCO. ¿Te refieres a la de lo ilimitado?

SÓCRATES. Sí. Mezcla con ella lo que viene después: ese engendro que es el límite.

PROTARCO. ¿A cuál te refieres?

SÓCRATES. Al engendro de lo limitiforme que debemos ahora precisamente reducir a unidad, al modo que antes redujimos a unidad el de lo ilimitado; mas no lo redujimos, aunque pudiera ser resultara ahora lo mismo, si, unificados los dos, quedase en claro el tercero.

PROTARCO. ¿A cuál te refieres y en qué sentido?

SÓCRATES. *Al de igual y doble y a cualquier cosa en que* cese la diferencia mutua entre contrarios, y que, imponiendo

e simetría y sinfonía, introduza el número.

PROTARCO. Entiendo. Me parece que dices que, mezclando esas cosas, surgen, en cada caso, ciertos engendros.

SÓCRATES. Te lo parece correctamente.

PROTARCO. Continúa, pues.

SÓCRATES. Pues en el caso de enfermedades, ¿la correcta combinación de aquéllas engendra la naturaleza propia de Salud?

26a PROTARCO. De todo en todo es así.

SÓCRATES. En el caso de agudo y grave, veloz y lento, que son ilimitados, ¿no son los tales, intrinsecados, los que producen, a la vez, límite, y componen, de manera perfecta, toda música?

PROTARCO. Bellísimamente, por cierto.

SÓCRATES. Y en el caso de tiempo frío y caliente, introducidos ellos, ¿no eliminan la demasía y lo ilimitado, produciendo, a la vez, lo mensurado y lo simétrico?

PROTARCO. ¿Cómo no?

b SÓCRATES. ¿Así que de ellas han procedido las estaciones y cuanto de bello hay entre nosotros, mezcladas cosas ilimitadas con las que participan de límite?

PROTARCO. Pero, ¿cómo no?

SÓCRATES. Dejo de mencionar miles de casos, cual belleza y robustez con salud, y, en las almas, otros muchísimos y bellísimos. Viendo, pues, la diosa, bello Filebo, la desmesura y perversidad universal, por no tener ni placeres ni saciedad intrínseco un límite, impuso ley y orden, que poseen límite.
c Tú afirmarás que la diosa los estropeó; yo, por el contrario, que los salvó. ¿Qué te parece de esto, Protarco?

PROTARCO. Muy puesto en razón, Sócrates.

SÓCRATES. He hablado, según esto, de los tres géneros, nótalo.

PROTARCO. Creo comprenderlo; me parece que dices ser lo Ilimitado uno; uno y segundo, el Límite en las cosas; mas no capto gran cosa lo que quiere decir el tercero.

SÓCRATES. Te desconcertó, admirable de Protarco, la
d muchedumbre de engendros en el tercer género; aunque también lo Ilimitado comprendía muchos géneros; no obstante, por llevar el sello de lo Más y de su contrario, pareció uno.

PROTARCO. Es verdad.

SÓCRATES. En cuanto a límite, ni encerraba multitud ni nos causó dificultad eso de si era, de natural, uno.

PROTARCO. ¿Cómo pudiera?

SÓCRATES. No hay manera. En cuanto al tercer género, afirma que digo poner en unidad todo engendro de los otros dos que venga a esencia, creado por cooperación de las medidas con el límite.

PROTARCO. Comprendo.

e SÓCRATES. Mas afirmamos deber considerarse, además de los tres géneros, un cuarto; sea en común la consideración. Mira si te parece ser necesario el que todo lo que se engendra se engendre por alguna causa.

PROTARCO. Me lo parece; porque, ¿cómo se engendraría de otra manera?

SÓCRATES. ¿La naturaleza de "agente" sólo se diferen-

cia, por el nombre, de la de "causa", ¿de modo que agente y causa, propiamente hablando, serían uno?

PROTARCO. Correctamente.

27a SÓCRATES. Y según esto mismo hallaremos de nuevo que "hecho" y "engendrado" no se diferencian sino en el nombre. ¿O no es así?

PROTARCO. Así es.

SÓCRATES. ¿Mas el agente conduce siempre, por naturaleza; mientras que lo hecho, por ser engendrado, sigue a aquél?

PROTARCO. Ciertamente.

SÓCRATES. No son, pues, lo mismo causa y lo que ayuda a la causa en el engendramiento.

PROTARCO. ¿Cómo lo fuera?

SÓCRATES. ¿Así que las cosas engendradas y aquellas de que se engendran todas nos han presentado los tres géneros?

PROTARCO. Enteramente.

b SÓCRATES. Y lo que decimos ser el productor de todo esto: el cuarto, la Causa, ¿no queda mostrado suficientemente ser algo diverso de aquéllos?

PROTARCO. Diverso, en realidad.

SÓCRATES. ¿No será, pues, correcto que, habiendo distinguido los cuatro, uno por uno, los enumeremos, en favor de la memoria, por orden?

PROTARCO. ¿Cómo no?

SÓCRATES. Al primero llamo "infinito", al segundo, "límite"; después, al tercero, resultante de ellos, "esencia mez-
c clada y engendrada"; ¿mas a la causa de la mezcla y engendramiento, llamándola "cuarta realidad" faltaríamos en algo?

PROTARCO. ¿Y cómo?

SÓCRATES. Bien, pues: ¿qué razonamiento sigue a éste y qué es lo que pretendemos, llegados aquí? ¿No era precisamente esto: investigar si el segundo lugar le corresponde al placer o a la sapiencia? ¿No era así?

PROTARCO. Así es.

SÓCRATES. Mas después de haber distinguido esto así, ¿no sería más bello el que lleváramos hasta su término la decisión acerca de primero y segundo lugar, sobre lo que se inició la disensión?

PROTARCO. Tal vez.

d SÓCRATES. Pues bien: establecimos que vencía una vida mixta de placer y de sapiencia. ¿No fue así?

PROTARCO. Lo fue.

SÓCRATES. ¿Y no vemos ya cuál es tal vida y a qué género pertenece?

PROTARCO. ¿Cómo no?

SÓCRATES. Afirmaremos que entra cual parte, pienso, en el tercer género, porque no es mezcla de dos cosas, sino de todas las infinitas vinculadas por el límite, de manera que, correctamente, esta vida victoriosa resultaría parte del tercero.

PROTARCO. Enteramente correcto.

e SÓCRATES. ¡Sea!; ¿y qué, Filebo, de tu vida de placer, mas sin mezcla? ¿A cuál de los géneros mencionados, puestos a decir, diríamos correctamente que pertenece? Mas antes de declarármelo, responde a esto:

FILEBO. Di a qué.

SÓCRATES. ¿Placer y dolor tienen límite, o son de lo que admite más y menos?

FILEBO. Sí; son de lo que más lo admiten Sócrates, porque el placer no sería todo el bien si no diera la suerte de ser, por naturaleza, infinito en multitud y en más.

28a SÓCRATES. Ni el dolor sería todo el mal, Filebo; de modo que hemos de buscar algo diverso de la naturaleza de Infinito que proporcione a los placeres su parte de bien. Te concedo el que ambos son del género "infinito". Mas, ¿en cuál de los géneros antedichos, Protarco y Filebo, podríamos, sin irreverencia, poner a sapiencia, ciencia e inteligencia?, porque no corremos, creo, pequeño peligro en acertar o no respecto de lo ahora preguntado.

b FILEBO. Porque así, Sócrates, ensalzas a tu dios.

SÓCRATES. Y tú, compañero, a la tuya. No obstante, lo preguntado pide respuesta.

PROTARCO. Correctamente habla Sócrates, Filebo; hay, pues, que obedecerle.

FILEBO. Mas tú, Protarco, ¿no elegiste hablar por mí?

PROTARCO. Ciertamente; aunque ahora estoy, Sócrates, un poco desconcertado y te suplico que te hagas mi intérprete para que no nos equivoquemos de defensor, y digamos algo fuera de tono.

c SÓCRATES. Hay que obedecerte, Protarco; que no mandas nada difícil; mas, como dijo Filebo, ¿realmente te confundí con esa broma de "ensalzar", al preguntarte de qué género eran inteligencia y ciencia?

PROTARCO. Enteramente, Sócrates.

SÓCRATES. Pero es cosa sencilla: todos los sabios convienen, ensalzándose realmente a sí mismos, en que Inteligencia es, para nosotros, rey de cielos y tierra. Y tal vez lo digan bien. Mas, si quieres, investiguemos más por lo largo la cuestión sobre su género.

d PROTARCO. Dilo como quieras; no te preocupes, Sócrates, por lo largo, que no te harás pesado.

SÓCRATES. Bellamente dicho. Comencemos, pues, con una pregunta.

PROTARCO. ¿Cuál?

SÓCRATES. ¿Afirmaremos que el conjunto de todas las cosas, y eso que se llama "Todo", está encomendado a un poder irracional y a la suerte, a lo que saliere, o, por el contrario, tal como lo dijeron nuestros antepasados, están ordenados y gobernados por Inteligencia y por cierta admirable Sapiencia?

PROTARCO. Nada de aquéllo, admirable de Sócrates; por-
e que eso que acabas de decir no me parece ni piadoso. Pero afirmar que Inteligencia ordena todo, me parece digno del aspecto del mundo, de Sol, Luna, astros y de la revolución total, y acerca de esto ni hablaría ni opinaría jamás de otra manera.

SÓCRATES. ¿Quieres, pues, que nosotros también con-
29a sonemos con la admisión de nuestros antepasados: que esto es así, y no solamente pensemos que es preciso repetir sin peligro lo ajeno, sino compartir el peligro y participar del

ἔπου. Πάντα γὰρ ἡμεῖς ταῦτα τὰ νυνδὴ λεχθέντα ἆρ᾽ οὐκ εἰς ἓν συγκείμενα ἰδόντες ἐπωνομάσαμεν σῶμα;

ΠΡΩ. Τί μήν;

ΣΩ. Ταὐτὸν δὴ λαβὲ καὶ περὶ τοῦδε ὃν κόσμον λέγομεν. e
[διὰ] τὸν αὐτὸν γὰρ τρόπον ἂν εἴη που σῶμα, σύνθετον ὂν ἐκ τῶν αὐτῶν.

ΠΡΩ. Ὀρθότατα λέγεις.

ΣΩ. Πότερον οὖν ἐκ τούτου τοῦ σώματος ὅλως τὸ παρ᾽ ἡμῖν σῶμα ἢ ἐκ τοῦ παρ᾽ ἡμῖν τοῦτο τρέφεταί τε καὶ ὅσα νυνδὴ περὶ αὐτῶν εἴπομεν εἴληφέν τε καὶ ἔχει;

ΠΡΩ. Καὶ τοῦθ᾽ ἕτερον, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἄξιον ἐρωτήσεως.

ΣΩ. Τί δέ; τόδε ἆρα ἄξιον; ἢ πῶς ἐρεῖς; 30 a

ΠΡΩ. Λέγε τὸ ποῖον.

ΣΩ. Τὸ παρ᾽ ἡμῖν σῶμα ἆρ᾽ οὐ ψυχὴν φήσομεν ἔχειν;

ΠΡΩ. Δῆλον ὅτι φήσομεν.

ΣΩ. Πόθεν, ὦ φίλε Πρώταρχε, λαβόν, εἴπερ μὴ τό γε τοῦ παντὸς σῶμα ἔμψυχον ὂν ἐτύγχανε, ταὐτά γε ἔχον τούτῳ καὶ ἔτι πάντῃ καλλίονα;

ΠΡΩ. Δῆλον ὡς οὐδαμόθεν ἄλλοθεν, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Οὐ γάρ που δοκοῦμέν γε, ὦ Πρώταρχε, τὰ τέτταρα ἐκεῖνα, πέρας καὶ ἄπειρον καὶ κοινὸν καὶ τὸ τῆς αἰτίας
γένος ἐν ἅπασι τέταρτον ἐνόν, τοῦτο ἐν μὲν τοῖς παρ᾽ ἡμῖν b
ψυχήν τε παρέχον καὶ σωμασκίαν ἐμποιοῦν καὶ πταίσαντος σώματος ἰατρικὴν καὶ ἐν ἄλλοις ἄλλα συντιθὲν καὶ ἀκούμενον πᾶσαν καὶ παντοίαν σοφίαν ἐπικαλεῖσθαι, τῶν δ᾽ αὐτῶν τούτων ὄντων ἐν ὅλῳ τε οὐρανῷ καὶ κατὰ μεγάλα μέρη, καὶ προσέτι καλῶν καὶ εἰλικρινῶν, ἐν τούτοις δ᾽ οὐκ

d 8 ταῦτα ἡμεῖς Eus. || e 1 δή : δηλαδὴ W || 2 διὰ secl. Badham || 7 ἐπείπομεν Eusebii I || ἔχει : ἴσχει B || 30 a 1 ἆρα : ἄρα B || ἄξιον ἐρωτήσεως Eus. || 6 ὂν : ἐὸν B || 9 τὰ om. Eusebii IO || 10 πέρας om. B. || b 1 ἅπασιν ἐνὸν τέταρτον W || 2 σωμασκίαν Eus. : σῶμα σκιὰν BTW || 3 συντεθὲν T || ἀκούμενον : ἀσκού- Eus.

reproche, si varón atrevido afirmare que todo esto no pasa así, sino sin orden?

PROTARCO. ¿Cómo no lo querríamos?

SÓCRATES. Bien, pues; atiende al razonamiento que, acerca de este punto, se nos viene encima.

PROTARCO. Dilo sin más.

SÓCRATES. Vemos de alguna manera que los elementos pertenecientes a la naturaleza de los cuerpos de todos los vivientes, que fuego, agua, aire y aun tierra, están, como dicen
b los marineros, en tempestad, "intrínsecos en la situación".

PROTARCO. Y mucho que lo están; porque, en realidad, estamos en tempestad por el desconcierto de los presentes razonamientos.

SÓCRATES. Pues bien: acerca de los elementos que están en nosotros considera esto:

PROTARCO. ¿Qué?

SÓCRATES. Que cada uno de ellos se halla en nosotros
c en pequeño, débil y en modo alguno puro, y no con la potencia digna de su naturaleza. Cáptalo en uno, y piensa lo mismo de todos. Fuego lo hay, por ejemplo, entre nosotros; y también, en el Todo.

PROTARCO. ¿Cómo no?

SÓCRATES. Mas el que, entre nosotros, es pequeño, impotente y menospreciable; mas el que está en el Todo es admirable por la cantidad, hermosura y por el poder íntegro, propio del fuego.

PROTARCO. Gran verdad es lo que dices.

SÓCRATES. Pues bien: ¿el fuego del Todo se alimenta, engendra y gobierna por el que entre nosotros está?, o, al revés, ¿por aquél, el mío, el tuyo y el de los demás vivientes, obtienen todo eso?

PROTARCO. Preguntas algo que no merece ni respuesta.

d SÓCRATES. Correctamente. Lo mismo dirás, creo, de la tierra que hay en los vivientes de acá y en la que en el Todo; y respecto de todos los demás elementos, sobre los que te pregunté hace poco, ¿responderías de parecida manera?

Protarco. ¿Quién parecería estar sano si respondiera de otra?

Sócrates. Ni uno. Sigue la continuación: ¿no daremos el nombre de "cuerpo" a todos los elementos dichos cuando veamos que se componen hacia unidad?

Protarco. ¿Cómo no?

e Sócrates. Acepta y di lo mismo de eso que llamamos "universo"; de manera parecida sería cuerpo, compuesto de los mismos elementos.

Protarco. Verdaderísimamente dicho.

Sócrates. ¿De este tal cuerpo el nuestro, o, aquél del nuestro, se alimenta, recibe y tiene todo lo que dijimos de ellos?

Protarco. Aun esto Sócrates, no merece respuesta.

30a Sócrates. Pues bien: ¿estotro la merecerá? ¿Qué dirás?

Protarco. Di qué.

Sócrates. ¿No afirmaremos que nuestro cuerpo tenga alma?

Protarco. Es claro que lo afirmaremos.

Sócrates. ¿De dónde, querido Protarco, lo sacamos sino de que el cuerpo del todo está animado, y tiene los mismos elementos, y aun de todo en todo más bellos?

Protarco. Es claro, Sócrates, que de ninguna otra parte.

Sócrates. Pues no vamos a creer, Protarco, que aquellos cuatro elementos: Finito e Infinito y lo Combinado, y el género de Causa —cuarto elemento que en todo se halla, intrínseco, que a todo lo nuestro anima, imprime actividad corporal y
b es medicina del cuerpo debilitado y en otros reintegra otras cosas y que oímos llamar "sabiduría" total y multiforme, estando tales elementos en el Todo: en el cielo y en sus partes mayores, siendo además bellos y puros— no se hayan ingeniado para producir la naturaleza de los más bellos y venerandos.

Protarco. No tuviera esto sentido alguno.

c Sócrates. Mas si no fuera así, diríamos mejor, según aquel otro razonamiento: que se da, tal como lo afirmamos, repetidas veces, mucho de ilimitado en el Todo y suficiente

de límite; y, además, una cierta Causa, no débil, que dispone y ordena años, estaciones y meses, y que en toda justicia, se llamaría "sabiduría" e "inteligencia".

PROTARCO. Justísimamente.

SÓCRATES. Ahora bien: sabiduría e inteligencia no surgirían sin alma.

PROTARCO. Pues no.

d SÓCRATES. Así que, en la naturaleza de Júpiter y por virtud de la Causa, surgen alma regia e inteligencia regia, y en otros dioses otras bellas calidades según las cuales les es amable se los llame.

PROTARCO. Ciertamente.

SÓCRATES. No creas, Protarco, que este razonamiento se haya hecho en vano; va en favor de lo desde antiguo declarado: que, siempre, Inteligencia impera en el Todo, aliada con los dioses.

PROTARCO. Así es, pues.

SÓCRATES. Has proporcionado con esto respuesta a mi
e cuestión: que Inteligencia es del género de la llamada, entre los cuatro, "causa" de todo, y de los que ella nos era uno. Tienes con esto ya nuestra respuesta.

PROTARCO. La tengo y muy más que suficiente, aunque se me pasara desapercibido el que me respondías.

SÓCRATES. Descanso del esfuerzo, Protarco, resulta a veces la broma.

PROTARCO. Bellamente dicho.

31a SÓCRATES. De qué género sea, compañero, Inteligencia, y qué poder posea, queda, por el momento, de manera conveniente, mostrado.

PROTARCO. Ciertamente.

SÓCRATES. Igualmente quedó en claro cuál sea el género de Placer.

PROTARCO. Y mucho.

SÓCRATES. Recordemos además acerca de ambos que Inteligencia es afín y casi del mismo género que Causa; mas que

Placer es ilimitado, y no tiene, de por sí, ni principio ni medio ni fin, ni lo tendrá.

b PROTARCO. Lo recordamos, ¿cómo no?

SÓCRATES. Después de lo cual es preciso que veamos en qué consiste cada uno de ellos y por qué afección se engendra cuando se engendran. Y, primero, el placer; que así como fue tal género el primero que examinamos, séalo también ahora. Mas no podríamos tal vez examinar satisfactoriamente el placer sin el dolor.

PROTARCO. Si de esta manera hay que proceder, procedamos de ésta.

SÓCRATES. ¿No estamos tú y yo en claro acerca de su origen?

c PROTARCO. ¿De cuál?

SÓCRATES. Según su naturaleza, me parece que dolor y placer se originan en el género común.

PROTARCO. Amigo Sócrates, recuérdanos qué querías indicar con "común", entre los géneros mencionados anteriormente.

SÓCRATES. Así se hará, a medida de mi poder, admirable.

PROTARCO. Bellamente dicho.

SÓCRATES. Por "común" entendamos el que dijimos ser tercero de los cuatro géneros.

PROTARCO. ¿Te refieres al que sigue a ilimitado y límite, en el que colocaste a salud, creo que también a armonía?

d SÓCRATES. Bellísimamente dicho. Pero atiende cuanto más puedas.

PROTARCO. Di sin más.

SÓCRATES. Digo que, cuando se nos disuelve la armonía en los vivientes, surge al mismo tiempo disolución de la naturaleza y engendramiento de dolores.

PROTARCO. Hablas verosímilmente.

SÓCRATES. Mas, al recomponerse la armonía, y revertir a su propia naturaleza, ha de decirse que surge Placer, si es que con pocas palabras se ha de hablar brevemente de grandes cosas.

PROTARCO. Creo que hablas correctamente, Sócrates; mas
e tratemos de decir lo mismo de manera aún más clara.

SÓCRATES. ¿No es más fácil verlo en casos vulgares y patentes?

PROTARCO. ¿Cuáles?

SÓCRATES. ¿No es el hambre a la vez disolución y dolor?

PROTARCO. Sí.

SÓCRATES. Mas, por resultar una vez más saciedad, ¿comer resulta placer?

PROTARCO. Sí.

SÓCRATES. A su vez, la sed es destrucción y dolor; mas
32a ese poder de lo húmedo de rellenar lo seco, es placer. De nuevo, disgregación y disolución contra naturaleza, efectos del bochorno, son dolor; pero restauración natural y enfriamiento son placer.

PROTARCO. Ciertamente.

SÓCRATES. Y en cuanto al frío, por antinatural solidificación de la humedad del animal, es dolor; mas la salida del frío y disgregación de la solidificación llevan, cual natural camino, a lo mismo: a Placer. En una palabra: considera si te parece adecuado razonamiento el afirmar que lo animado, por surgir naturalmente tal eidos de ilimitado y límite, como
b dijimos anteriormente, cuando esto se destruye, la destrucción es dolor; mas el camino que vuelve al propio ser, el retorno de todas las cosas a su propia esencia, es Placer.

PROTARCO. Sea así; me parece bien como fórmula típica.

SÓCRATES. ¿Pondremos, pues, esto como un eidos de dolor y de placer, cada uno con sus correspondientes afecciones?

PROTARCO. Póngase así.

SÓCRATES. Pon además, en el alma misma, y según una
c expectación de tales afecciones, un placer esperado y reconfortante, antes de los placeres a venir; y lo atemorizante y doloroso de los dolores por venir.

PROTARCO. Es este otro eidos de placer y de dolor que

surge en el alma, independientemente del cuerpo, por la expectación.

SÓCRATES. Correctamente lo captaste. Según mi leal saber y entender, creo que en estos dos eídoses —cada uno puro en su origen, tal parece, e inmezclados de dolor y placer— resultará patente lo referente al placer; si tal género es, todo él, deseable, o bien esto hemos de atribuirlo a otro diferente de
d los mencionados, pasando a placer y a dolor lo mismo que a caliente y frío y semejantes que, a veces, son deseables y a veces no, por no ser buenos, aunque algunos admitan, a veces, la naturaleza de lo bueno.

PROTARCO. Correctísimamente dices que por este camino hemos de cazar lo que estamos persiguiendo.

SÓCRATES. Ante todo veamos lo siguiente: si en rea-
e lidad es, como hemos dicho, que la descomposición es pena y la restauración placer, consideremos, caso de no darse ni descomposición ni restauración, qué estado habría de haber entonces en los vivientes, mientras duraran así. Para mientes y dime: ¿no sería necesario de toda necesidad el que, durante tal tiempo, el viviente no sintiera placer o pena ni grandes ni pequeños?

PROTARCO. Sería necesario.

SÓCRATES. Según esto, ¿no habrá un tercer estado nues-
33a tro, además del de quien goza o del de quien padece?

PROTARCO. ¿Cómo no?

SÓCRATES. Adelante, pues; procura recordarlo: que para decidir acerca del placer no poco nos va en recordar si lo hay o no. Si quieres, discurramos brevemente sobre esto.

PROTARCO. Di sobre qué.

SÓCRATES. Sabes que nada impide el que quien haya elegido vivir la vida del sapiente viva de esta manera.

b PROTARCO. ¿Te refieres a la de ni gozar ni padecer?

SÓCRATES. Sí, porque dijimos antes, al comparar las vidas, que quien elija la de inteligencia y sapiencia, ni poco ni mucho necesita de gozar.

PROTARCO. Así efectivamente se dijo.

SÓCRATES. Así, pues, le sucedería; y nada tuviera de extraño si tal fuese la más divina de las vidas.

PROTARCO. Que es verosímil que los dioses no sientan ni goce ni su contrario.

SÓCRATES. De ningún modo es verosímil, porque fuera indecoroso el que les pasara una de las dos cosas. Pero pos-
c pongamos esto para más adelante, cuando venga a propósito, y lo propondremos para el segundo premio, si no pudiéramos proponerlo para el primero.

PROTARCO. Correctísimamente dicho.

SÓCRATES. En cuanto al otro eidos de placeres: los que afirmamos ser del alma misma, se originan enteramente en la memoria.

PROTARCO. ¿Cómo?

SÓCRATES. Hemos de suponer, parece, ante todo qué es memoria, y aun tal vez que la sensación preceda a la memoria, si estos puntos han de resultarnos, según conviene, claros.

d PROTARCO. ¿En qué sentido lo dices?

SÓCRATES. Pon que de entre nuestras afecciones corporales haya algunas que se apaguen antes de penetrar en el alma, dejándola impasible; y que otras atraviesen a los dos y causen algo así como una conmoción peculiar a cada uno y común a los dos.

PROTARCO. Quede puesto.

SÓCRATES. ¿Afirmaremos que a nuestra alma se le oculta lo que no atraviesa por ambos, mas que lo que por ambos pase no se le oculta? ¿No hablaríamos así correctamente?

e PROTARCO. ¿Cómo no?

SÓCRATES. No supongas de ninguna manera que a eso de ocultarse llame ahora "géneros" del olvido, porque olvido es salida de la memoria, —la que todavía no se ha engendrado, según lo dicho. Ahora bien: es absurdo afirmar que se ha perdido lo que ni es ni ha sido aún. ¿No es así?

PROTARCO. ¿Cómo no?

SÓCRATES. Invirtamos, precisamente, los nombres.

PROTARCO. ¿Cómo?

SÓCRATES. En vez de eso de "ocultarse al alma", cuando resulta impasible respecto de las conmociones del cuerpo —a lo que llamas "olvido"— denomínalo "insensibilidad".

34a PROTARCO. Comprendido.

SÓCRATES. Empero, a lo que en unidad de afección, surge a la vez en alma y cuerpo y es movimiento común, a tal movimiento dar el nombre de "sensación" no sería hablar fuera de tono.

PROTARCO. Verdaderísimamente dicho.

SÓCRATES. ¿Según esto entendemos ya lo que queremos decir por "sensación"?

PROTARCO. ¿Cómo no?

SÓCRATES. Llamando, pues, a la memoria "salvación de la sensación", hablaríamos, según mi opinión, correctamente.

b PROTARCO. Correctamente, pues.

SÓCRATES. ¿Mas diremos que la memoria no se diferencia de la reminiscencia?

PROTARCO. Tal vez.

SÓCRATES. ¿No es esto?

PROTARCO. ¿Qué?

SÓCRATES. Cuando al alma le pasó algo en compañía del cuerpo, mas lo recobra ella, sobre todo a solas consigo misma, sin cuerpo, decimos que entonces precisamente "se rememora". ¿Es así?

PROTARCO. Pues absolutamente.

SÓCRATES. Además: cuando habiendo perdido la memoria, sea de sensación o de mi conocimiento, recobre tal memoria
c una vez más ella en sí misma, llamaremos a todo esto "reminiscencias", y no "recuerdos".

PROTARCO. Correctamente dicho.

SÓCRATES. Todo esto se ha dicho en gracia a esto:

PROTARCO. ¿A qué?

SÓCRATES. A que tomemos sobre todo a ese placer del alma, fuera del cuerpo, como superlativamente claro, y lo mismo a apetencia; porque, por esta razón, ambos: placer y apetencia parecen, de alguna manera, clarificarse.

PROTARCO. Hablemos ya, pues, Sócrates, del punto siguiente.

SÓCRATES. Es necesario, al parecer, que consideremos y
d hablemos de muchas cosas sobre la génesis de placer y sobre su general forma, porque es claro que se ha de captar ahora ante todo qué es y cómo se engendra Apetencia.

PROTARCO. Considerémoslo, pues; nada perdemos con ello.

SÓCRATES. Perderemos, Protarco, el que, al encontrar lo que buscamos, perdemos la perplejidad acerca de estos puntos.

PROTARCO. Rectamente lo indicaste, mas tratemos de hablar de lo que le sigue.

SÓCRATES. ¿No afirmamos que hambre, sed y tantas
e otras de estas cosas eran unas ciertas apetencias?

PROTARCO. Seguramente.

SÓCRATES. ¿Mirando hacia qué de idéntico, damos a cosas tan diversas, como éstas, un solo nombre?

PROTARCO. ¡Por Júpiter!, no es fácil de decir, Sócrates; no obstante, hagámoslo.

SÓCRATES. Revirtamos una vez más a los mismos casos.

PROTARCO. ¿Partiendo de qué?

SÓCRATES. ¿Con "estar sediento" decimos en cada caso algo determinado?

PROTARCO. ¿Cómo no?

SÓCRATES. Mas eso es "estar vacío".

PROTARCO. Ciertamente.

SÓCRATES. ¿Así pues, la sed es apetencia?

35a PROTARCO. Sí, de bebidas.

SÓCRATES. ¿De bebida o de repleción por bebida?

PROTARCO. Creo que de repleción.

SÓCRATES. De nosotros, pues, el que está vacío parece apetecer lo contrario de lo que padece, porque el vacío ama rellenarse.

PROTARCO. Patentísimamente.

SÓCRATES. Ahora bien: ¿respecto de quién por primera vez se sintió vacío, hay modo, o por sensación o por memoria,

de entrar en contacto con la repleción, o sea: con lo que ni siente de presente ni con lo que alguna vez sintió?

PROTARCO. ¿Cómo fuera?

b SÓCRATES. Y, con todo, el que apetece apetece algo, afirmamos.

PROTARCO. ¿Cómo no?

SÓCRATES. No apetece, pues, precisamente lo que siente; tiene sed, mas esto es vacío; pero apetece relleno.

PROTARCO. Sí.

SÓCRATES. Algo, pues, del sediento está en contacto, de alguna manera, con la repleción.

PROTARCO. Necesariamente.

SÓCRATES. Mas es imposible el que lo sea el cuerpo; porque está vacío.

PROTARCO. Así es.

SÓCRATES. No queda sino que el alma entre en contacto con la repleción; y esto, claro está, mediante la memoria; si
c no, ¿mediante qué otra cosa lo hiciera?

PROTARCO. No queda ninguna.

SÓCRATES. ¿Caemos en cuenta de lo que se sigue de estos razonamientos?

PROTARCO. ¿De qué?

SÓCRATES. Este razonamiento nos afirma que no hay cómo se engendre apetito en el cuerpo.

PROTARCO. ¿Cómo así?

SÓCRATES. Porque nos muestra que todo animal tiende a lo contrario de lo que siente el cuerpo.

PROTARCO. Y mucho.

SÓCRATES. Mas el impulso que lleva a lo contrario de lo que siente pone de manifiesto que hay memoria de lo contrario a lo que siente.

PROTARCO. Ciertamente.

d SÓCRATES. Mostrando, pues, este razonamiento que es la memoria la que impele hacia lo apetecible, descubre que

todo impulso, apetito y el principio motor del animal íntegro es el alma.

PROTARCO. Correctísimamente.

SÓCRATES. El razonamiento elimina de raíz el que nuestro cuerpo tenga sed, hambre o algo de tales afecciones.

PROTARCO. Verdaderísimo.

SÓCRATES. Acerca de ellas consideremos estotro; porque el razonamiento me parece querer declararnos que hay en ellas un cierto eidos de vida.

c PROTARCO. ¿En cuáles, y de qué vida hablas?

SÓCRATES. En las de repleción y evacuación, y en todas aquellas que tienen algo que ver con la salvación y perecimiento de los vivientes, que, si en algunas de ellas algo nos duele, sus cambios nos regocijan.

PROTARCO. Así es.

SÓCRATES. Mas, ¿qué, cuando se está en medio de las dos?

PROTARCO. ¿Cómo, en el medio?

SÓCRATES. En tal estado se padece, mas se recuerda de lo placentero, que, de sobrevenir, haría cesar el padecimiento,
36a pero aún no se llena. ¿Qué, en tal caso?: ¿afirmaremos o no que se halla entre los dos estados?

PROTARCO. Lo afirmaremos.

SÓCRATES. ¿Mas está del todo dolorido o del todo agradado?

PROTARCO. ¡Por Júpiter!, no; mas está adolorido con un doble dolor; en el cuerpo, por el estado; en el alma, por un cierto anhelo de la expectativa.

SÓCRATES. ¿En qué sentido, Protarco, hablaste de doble pesar? ¿No sucede a veces que uno de nosotros, vacío, está,
b no obstante, poseído de patente esperanza de relleno; a veces, por el contrario, está desesperado?

PROTARCO. Y mucho.

SÓCRATES. Y, esperanzado de rellenarse, ¿no te parece que goza en la memoria, a la vez que, vacío, mientras tanto, sufre?

PROTARCO. Necesariamente.

SÓCRATES. Así que, en tal caso, el hombre y los demás animales sufren, a la vez que se regocijan.

PROTARCO. Tal parecería.

SÓCRATES. Mas, ¿qué, cuando vacío, desespera de alcanzar repleción? ¿No surge entonces una doble afección respecto de las penas, considerando entonces lo cual, creías que, simplemente, la pena era doble?

c PROTARCO. Verdaderísimamente, Sócrates.

SÓCRATES. Sirvámonos de la consideración de tales padecimientos para esto:

PROTARCO. ¿Para qué?

SÓCRATES. ¿Diremos que tales padecimientos y placeres son verdaderos o falsos? O, ¿unos, sí; y otros, no?

PROTARCO. Pero, Sócrates, ¿cómo placeres y penas serían falsos?

SÓCRATES. Mas, Protarco, ¿cómo fueran los miedos verdaderos o falsos, las expectaciones, verdaderas o no; las opiniones, verdaderas o falsas?

d PROTARCO. Te lo concedería respecto de las opiniones; no así, respecto de lo demás.

SÓCRATES. ¿En qué sentido lo afirmas?; que corremos el peligro de desvelar un no despreciable razonamiento.

PROTARCO. Dices verdad.

SÓCRATES. Mas hay que considerar, hijo de tal varón, si esto se atiene a lo precedente.

PROTARCO. Tal vez sea así.

SÓCRATES. Hemos de decir adiós a toda explanación o a todo lo que se diga fuera de propósito.

PROTARCO. Correctamente.

e SÓCRATES. Dime pues: que termino siempre admirándome de las mismas cuestiones ahora propuestas. ¿Qué afirmas?: ¿que no son verdaderos unos placeres y falsos otros?

PROTARCO. ¿Cómo lo fueran?

SÓCRATES. Ni en sueños ni despierto, como afirmas, ni

en trance de locura o de aberración, no hay quien crea a veces gozar, mas no goce; ni crea padecer, mas no padezca.

PROTARCO. Todos hemos supuesto, Sócrates, que todo esto pasa de esta manera.

SÓCRATES. Y, ¿no correctamente? ¿O hay que considerar si se lo ha dicho correctamente o no?

37a PROTARCO. Yo afirmaría que hay que ponerlo en consideración.

SÓCRATES. Definamos aún más claramente lo que estamos diciendo sobre placer y opinión. ¿Hay en nosotros algo así como opinar?

PROTARCO. Sí.

SÓCRATES. ¿Y placerse?

PROTARCO. Sí.

SÓCRATES. ¿Hay además, algo así como lo opinado?

PROTARCO. ¿Pues, cómo no?

SÓCRATES. ¿Y algo por lo que lo placentero place?

PROTARCO. Necesariamente.

SÓCRATES. Así que el opinante, opine correcta o incorrectamente, jamás pierde eso de opinar realmente.

b PROTARCO. ¿Cómo fuera?

SÓCRATES. Según esto es claro que lo placentero, plazca correcta o no correctamente, no pierde jamás eso de placer realmente.

PROTARCO. Sí; así pasa.

SÓCRATES. Es, pues, punto a considerar, de qué manera a la opinión le adviene hacerse falsa y verdadera; mas el placer es sólo verdadero, aun cuando tanto a opinar como a gozar les cayó en suerte, por igual, eso de ser reales.

PROTARCO. Es de considerar.

SÓCRATES. ¿Afirmas, pues, que se ha de considerar por qué es que a la opinión le sobreviene eso de ser falsa y aun

c verdadera, resultando, por esto, no tan sólo opinión, sino cada una de ellas opinión calificada?

PROTARCO. Sí.

SÓCRATES. Además: hemos de convenirnos en si, en general, hay para nosotros cosas que son tales o cuales; empero, placer y padecimientos son simplemente lo que son, mas no se hacen tales o cuales.

PROTARCO. Evidentemente.

d SÓCRATES. Mas no es dificultoso de ver que son tales o cuales, porque hace rato dijimos que se hacen ambos: padecimientos y placeres "grandes y pequeños", y aun mucho.

PROTARCO. De todo en todo.

SÓCRATES. Empero, si lo de malo, Protarco, sobreviene a alguno de éstos, ¿no afirmaremos que la opinión se ha hecho mala; y que el placer, malo también?

PROTARCO. ¿Cómo no, Sócrates?

SÓCRATES. ¿Y qué, si corrección o su contrario sobreviene a alguno de éstos? ¿No llamaremos correcta a la opinión, si pone corrección, y lo mismo respecto de placer?

PROTARCO. Necesariamente.

e SÓCRATES. Mas si lo opinado es erróneo, ¿no habremos de convenir en que la opinión, errando entonces, es incorrecta y no opina correctamente?

PROTARCO. ¿Cómo no?

SÓCRATES. ¿Y qué, si vemos que padecimiento o placer yerran respecto de aquello por lo que se padece, o se goza?, ¿le atribuiremos eso de correcto o bueno o alguno de los nombres bellos?

PROTARCO. Mas no fuera posible, si el placer ha de poder errar.

SÓCRATES. Además: parece cual si, frecuentemente, el placer nos adviniera no con la opinión correcta, sino con la falsa.

PROTARCO. ¿Cómo no? Mas en tal caso, Sócrates, lla-
38a mamos "falsa" a la opinión, pero nadie diría del placer que es falso.

SÓCRATES. Animosamente defiendes, Protarco, al placer en el razonamiento presente.

PROTARCO. Nada de eso; digo lo que he oído.

SÓCRATES. ¿No hay, pues, compañero, diferencia alguna entre placer conexo con opinión correcta y con ciencia, y el que frecuentemente nos sobreviene en compañía de falsedad y de ignorancia?

b PROTARCO. Es verosímil que haya diferencia, y no pequeña.

SÓCRATES. Vamos, pues, a considerarla.

PROTARCO. Procede, pues, como te parezca.

SÓCRATES. Procedo así:

PROTARCO. ¿Cómo?

SÓCRATES. ¿Afirmamos que nuestra opinión es a veces falsa, a veces verdadera?

PROTARCO. Así es.

SÓCRATES. Y que, como estamos diciendo, les sigue frecuentemente placer y padecimiento, digo que siguen a la opinión verdadera y a la falsa.

PROTARCO. Ciertamente.

SÓCRATES. Pues bien: opinión, y emprender tenerla, ¿no
c se engendran siempre en nosotros de memoria y de sensación?

PROTARCO. Y mucho.

SÓCRATES. ¿No creemos, pues, que respecto de esto se haya de proceder del modo siguiente?:

PROTARCO. ¿De cuál?

SÓCRATES. ¿No dirías que frecuentemente al que ve algo de lejos y no demasiado claramente, precisamente a él le sobreviene querer distinguir lo mismo que ve?

PROTARCO. Yo lo diría.

SÓCRATES. ¿Mas inmediatamente no se preguntaría a sí mismo de esta manera?:

PROTARCO. ¿De cuál?

SÓCRATES. ¿Qué es lo que parece estar de pie junto a
d aquella roca y debajo de un árbol? ¿No te parece que eso es lo que se diría uno a sí mismo, viendo aparecérsele tales cosas ciertas veces?

PROTARCO. ¿Cómo no?

Sócrates. ¿Y que el tal, respondiéndose a sí mismo, diría: es un hombre; y que lo dijera acertadamente?

Protarco. Por cierto que sí.

Sócrates. O, tal vez, despistado, diría que lo visto es una estatua, obra de pastores.

Protarco. Ciertamente.

e Sócrates. Y si hubiera alguien junto a él, tal vez diría en voz alta al presente lo mismo que se dijo a sí mismo; y, ¿habrá resultado un enunciado lo que antes llamamos "opinión"?

Protarco. ¿Cómo no?

Sócrates. Mas si discurre de eso consigo mismo a solas, a veces continúa su camino largo tiempo pensándoselo.

Protarco. Así es.

Sócrates. Ahora bien: ¿no te parece que esto te pasa a ti como a mí?

Protarco. ¿Qué?

Sócrates. Que me parece a veces asemejarse nuestra alma a un libro.

39a Protarco. ¿En qué sentido?

Sócrates. Al coincidir en lo mismo memoria y sensaciones parece cual si aquellas cosas sobre las que versan estas afecciones escribieran en nuestras almas sus razones; cuando tal afección escriba razones verdaderas, acontecerá que se engendre en nosotros opinión y razones verdaderas. Mas cuando tal escribiente escriba falsas, pasará lo contrario a las verdaderas.

b Protarco. Tal me parece completamente, y acepto lo dicho así.

Sócrates. Acepta, pues, además, a otro artífice que advenga a nuestras almas durante tal tiempo.

Protarco. ¿A cuál?

Sócrates. Un pintor que, después del escribiente, pinte en el alma las imágenes de lo dicho.

Protarco. ¿Cómo, diremos, lo hace y cuándo?

SÓCRATES. Cuando de la visión o de otra sensación, separando alguien lo opinado y enunciado entonces, mira, de alguna manera, en sí mismo, las imágenes de lo opinado y enunciado. ¿Que no nos pasa esto así?

c PROTARCO. Y mucho.

SÓCRATES. Según esto las imágenes de opiniones y enunciados verdaderos serán verdaderas; y los de los falsos, falsas.

PROTARCO. Así es de todo en todo.

SÓCRATES. Si, pues, esto queda bien dicho, consideremos acerca de esto estotro:

PROTARCO. ¿Qué?

SÓCRATES. Si es necesario que esto nos pase así respecto de lo presente y de lo pasado; mas no, respecto de lo futuro.

PROTARCO. Igual para todos los tiempos, sin duda.

d SÓCRATES. Mas, ¿no se dijo que los placeres y padecimientos que nos advienen mediante el alma se pueden engendrar antes que los placeres y padecimientos intermediados por el cuerpo, de modo que nos sucede un pregozarnos y un prepadecer, engendrados respecto de tiempo futuro?

PROTARCO. Verdaderísimo.

SÓCRATES. ¿Así que las escrituras y dibujos que, poco
e ha, pusimos engendrarse en nuestras almas se referirán a tiempos pasado y presente, mas no al futuro?

PROTARCO. Y mucho.

SÓCRATES. ¿Dices "y mucho", porque todo esto son esperanzas para un tiempo posterior; que nuestra vida entera rebosa siempre en esperanzas?

PROTARCO. De todo en todo es así.

SÓCRATES. Vamos; además de a lo dicho responde a esto:

PROTARCO. ¿A qué?

SÓCRATES. Varón justo, piadoso y bueno, ¿no es, siempre, amable a los dioses?

PROTARCO. ¿Cómo no?

40a SÓCRATES. Pues bien: ¿el injusto, y el de cualquier manera malo, no serán lo contrario a aquél?

PROTARCO. ¿Cómo no?

SÓCRATES. ¿Mas no acabamos de decir que todo hombre rebosa en multitud de esperanzas?

PROTARCO. ¿Cómo no?

SÓCRATES. ¿Y que las que llamamos "esperanzas" son razones en cada uno de nosotros?

PROTARCO. Sí.

SÓCRATES. Y lo mismo respecto de las imágenes pintadas: que frecuentemente se ve uno a sí mismo abundando en oro y, por ello, en muchos placeres; y aun se contempla imaginariamente a sí mismo gozando en grande.

b PROTARCO. ¿Pero, cómo no?

SÓCRATES. ¿No afirmaremos respecto de este punto que a los buenos tales pinturas suelen resultarles verdaderas por ser ellos amables a los dioses; mas a los malos, casi siempre lo contrario? ¿O afirmaremos que no?

PROTARCO. Hay que afirmarlo en firme.

SÓCRATES. Según esto, aun los malos no tienen menos placeres pintados; mas son falsos.

PROTARCO. ¿No es así?

c SÓCRATES. Así que los malos gozan, casi siempre, de placeres falsos; mas los hombres buenos, de verdaderos.

PROTARCO. Necesario es lo que dices.

SÓCRATES. Según, pues, los presentes razonamientos, hay placeres falsos en las almas de los hombres, imitando, ridículamente, a los verdaderos; y parecidamente, respecto de los padecimientos.

PROTARCO. Los hay.

SÓCRATES. Y según esto había un opinar real siempre en quien opinare lo que opinare, aunque a veces sea sobre cosas que no son ni fueron ni serán.

PROTARCO. Ciertamente.

d SÓCRATES. Y estos casos eran, creo, los que producían opinión falsa y opinar en falso. ¿Era así?

PROTARCO. Sí.

SÓCRATES. Pues bien: ¿no habrá que conceder a padecimientos y placeres la correspondiente relación con las cosas?

PROTARCO. ¿En qué sentido?

SÓCRATES. En que a la manera como había un gozar real en quien, fuera como fuera, gozara, lo hay no exclusivamente sobre cosas presentes ni a veces sobre pasadas; mas sí, frecuentemente, y aun tal vez las más de las veces, sobre las que no llegarán a ser.

e PROTARCO. Y necesariamente, Sócrates, tiene que pasar así.

SÓCRATES. Según esto mismo: no valdría el mismo razonamiento respecto de miedos, iras y de todo lo a esto semejante: ¿que hay como todo esto sea falso?

PROTARCO. Ciertamente.

SÓCRATES. Pues bien: ¿tenemos otra manera de decir que las opiniones se hacen malas e inservibles, excepto que la de por hacerse falsas?

PROTARCO. No hay otra.

SÓCRATES. Ni concebimos, creo, que los placeres tengan
41a otra manera de hacerse malos que la de hacerse falsos.

PROTARCO. Es todo al revés de lo que has dicho, Sócrates; porque casi nadie sostendría que por la falsedad resultan malos padecimientos y placeres, sino por sobrevenirles otra y mayor maldad.

SÓCRATES. Acerca, pues, de los placeres malos y de la maldad que los hace tales trataremos un poco más adelante, si así nos pareciere; mas, respecto de los falsos, hay que hablar de otra manera acerca de los muchos que hay en nosotros y de los frecuentemente que nos advienen, porque de tal
b manera tal vez necesitamos para nuestras decisiones.

PROTARCO. ¿Cómo no?, si realmente los hay.

SÓCRATES. Pero, Protarco, los hay según mi decisión. Empero, hasta que tal dogma nos quede en firme, es imposible que lo demos por irrefutable.

PROTARCO. Bellamente.

SÓCRATES. Cual atletas, fajémonos contra este razonamiento.

PROTARCO. Vayamos a ello.

SÓCRATES. Mas dijimos, recordémoslo, hace poco que,
c cuando hay en nosotros las llamadas "apetencias", con tales afecciones el cuerpo se separa y desdobla del alma.

PROTARCO. Lo recuerdo, y así se dijo.

SÓCRATES. ¿No era, pues, el alma la que apetecía estados contrarios a los del cuerpo; sino era éste el que aportaba, mediante tal afección, dolor o algún placer?

PROTARCO. Así era.

SÓCRATES. Cae en cuenta de lo que pasa en estos casos.

PROTARCO. Di.

d SÓCRATES. Sucede, cuando pasa esto, que padecimientos y placeres coexisten y colindan, y que surgen a la vez las sensaciones de sus contrarios, como acaba de quedar en claro.

PROTARCO. Así parece.

SÓCRATES. Se dijo además y quedó convenido anteriormente entre nosotros, esto:

PROTARCO. ¿Qué?

SÓCRATES. Que ambos: padecimiento y placer admiten más y menos, y que son de la clase de lo ilimitado.

PROTARCO. Se dijo. ¿Cómo no?

SÓCRATES. ¿Qué traza hay para juzgar correctamente de esto?

e PROTARCO. ¿Cómo y de qué manera?

SÓCRATES. Si lo que queremos al juzgar sobre esto en tales casos es diagnosticar cuál de ellos, comparativamente, es más grande o más pequeño; cuál mayor y cuál más intenso: padecimiento respecto de placer, padecimiento respecto de padecimiento y placer respecto de placer.

PROTARCO. Así es, y tal es lo que queremos al juzgar.

SÓCRATES. Pues bien: en el caso de la vista el ver las dimensiones de lejos o de cerca desdibuja la verdad y hace
42a que opinemos en falso, ¿no sucederá lo mismo en los padecimientos y placeres?

PROTARCO. Y aun mucho más, Sócrates.

SÓCRATES. Resultado actual, contrario, por cierto, al inmediatamente anterior.

PROTARCO. ¿A cuál te refieres?

SÓCRATES. A que las opiniones, hechas ellas mismas *falsas y verdaderas, impregnaban a la vez con tal afección a* los padecimientos y placeres mismos.

b PROTARCO. Verdaderísimo.

SÓCRATES. Mas ahora, por contemplarlos, cambiando según los casos eso de lejos y de cerca, y referirlos a la vez unos a otros, los placeres parecen mayores y más intensos, referidos a los padecimientos, mientras que, a su vez, los padecimientos, referidos a los placeres, parecen lo contrario al caso anterior.

PROTARCO. Necesariamente ha de pasar eso y por eso.

SÓCRATES. Según esto parecen ambos ser mayores y menores de lo que son. Prescindiendo, pues, en ambos, de eso
c de parecer y no ser, ni tan sólo dirás correctamente eso de parecer; ni te atreverías a afirmar, a su vez, que la parte de placer y padecimiento que en tal caso le corresponde sea la correcta y verdadera.

PROTARCO. Pues no.

SÓCRATES. Veamos a continuación si en alguna parte nos tropezamos con placeres y padecimientos aún mayores que los que parece haber y hay en los vivientes.

PROTARCO. ¿De cuáles hablas y cómo?

SÓCRATES. Se ha dicho ya muchas veces que de la naturaleza corrompida, en cada caso, por combinaciones y disolu-
d ciones, por repleciones y evacuamientos, y por ciertos aumentos y disminuciones, provienen padecimientos, dolores, sufrimientos y todo cuanto lleva tales nombres.

PROTARCO. Sí; se ha hecho frecuentemente eso.

SÓCRATES. Mas cuando se restaura la propia naturaleza, convinimos en que tal restauración es placer.

PROTARCO. Correctamente.

SÓCRATES. Mas, ¿qué, si en nuestro cuerpo no pasa nada de esto?

PROTARCO. ¿Cuándo pasaría esto, Sócrates?

e SÓCRATES. La pregunta que haces, Protarco, nada tiene que ver con el razonamiento presente.

PROTARCO. ¿Cómo no?

SÓCRATES. Porque no impide el que te haga una vez más la misma pregunta.

PROTARCO. ¿Cuál?

SÓCRATES. Si no pasara así, Protarco, diría, ¿qué nos vendría necesariamente a nosotros por ello?

PROTARCO. ¿Te refieres a cuando el cuerpo no se mueve en ninguna de tales direcciones?

SÓCRATES. A eso mismo.

PROTARCO. Es claro, Sócrates, que no surgiría en él ni placer ni padecimiento alguno.

43a SÓCRATES. Bellísimamente hablaste. Pero creo que lo dices porque necesariamente algo de esto nos pasa, como lo dicen los sabios «todas las cosas fluyen y refluyen perpetuamente».

PROTARCO. Lo dicen, es cierto, y me parece que no es de despreciar.

SÓCRATES. Porque, ¿cómo lo fuera, no siendo ellos despreciables? Pero quiero retirarme ante el razonamiento que se nos viene encima. Pienso huirlo de esta manera; sígueme.

PROTARCO. Di cómo.

b SÓCRATES. Sea ello así, les diremos. Mas tú respóndeme: ¿todo cuanto le pasa a cualquiera de los animados lo siente el paciente, de modo que no se nos pase desapercibido el que creemos ni cualquiera otra afección, o sucede todo lo contrario?

PROTARCO. Todo lo contrario, por cierto, que casi todo eso se nos pasa desapercibo.

SÓCRATES. Según esto, pues, no dijimos bellamente lo que acabamos de decir: que los cambios oscilantes que nos pasan producen padecimientos y placeres.

PROTARCO. ¿Cómo así?

c SÓCRATES. De estotra manera será más bello y más inatacable lo dicho.

PROTARCO. ¿Cuál?

SÓCRATES. Que los cambios grandes producen en nosotros padecimientos y placeres; mas que los mesurados y pequeños, nada de eso, en absoluto.

PROTARCO. Más correcto es de ésta que de la otra manera, Sócrates.

SÓCRATES. Pero si esto es así, revertiría la clase de vida de que hablamos.

PROTARCO. ¿Cuál?

SÓCRATES. La que afirmamos ser impasible y sin goces.

PROTARCO. Verdaderísimamente dicho.

SÓCRATES. Pongamos, según esto, tres clases de vida:
d una, la placentera; otra, la doliente; y una, ninguna de las dos. ¿O cómo hablarías tú de ellas?

PROTARCO. Yo, no de otra sino de esta manera: que son tres las vidas.

SÓCRATES. ¿Según esto, pues, no serían lo mismo no padecer y gozar?

PROTARCO. ¿Cómo lo fueran?

SÓCRATES. Cuando, pues, oyes de alguien que lo más placentero de todo es pasar la vida entera impasiblemente, ¿qué supones que dice?

PROTARCO. Me parece decir que placer es el no padecer.

e SÓCRATES. Sean tres clases de cosas, las que quieras; y para servirnos de bellos nombres, ponle a una el de "oro", a la otra el de "plata"; y a la tercera, ninguno de esos dos.

PROTARCO. Quede puesto.

SÓCRATES. ¿Lo que no es "ninguno de los dos" hay cómo nos resulte uno de los dos: oro o plata?

PROTARCO. ¿Cómo fuera?

SÓCRATES. Así que, puesto uno a opinar, no opinaría correctamente llamando a la vida media "placentera" o "penosa"; y si la llamase, no hablaría según recto razonamiento.

PROTARCO. ¿Cómo lo fuera?

44a SÓCRATES. Pero, compañero, sabemos hay quienes hablan y opinan así.

PROTARCO. Y muchos.

SÓCRATES. ¿Creen, pues, que gozan cuando no padecen?

PROTARCO. Así lo dicen.

SÓCRATES. Así que creen que gozan; si no, no lo dirían.

PROTARCO. Tal parece.

SÓCRATES. Opinan, pues, en falso respecto del gozar, si es que la naturaleza de uno es diferente de la del otro: la del no padecer, de la del gozar.

PROTARCO. Por cierto que eran diferentes.

SÓCRATES. ¿Adoptaremos, pues, que son, como hasta
b ahora, tres, o bien tan sólo dos: padecimiento, mal para los hombres; y liberación de padecimientos, que siendo ya de por sí bueno, se llamará "placer"?

PROTARCO. ¿Cómo es, Sócrates, que nos estamos preguntando esto? No lo entiendo.

SÓCRATES. Porque no entiendes, en realidad, a los enemigos de nuestro Filebo, Protarco.

PROTARCO. ¿A quiénes llamas así?

SÓCRATES. A algunos bien diestros en tratar de la naturaleza, y que afirman que no hay, en modo alguno, placeres.

PROTARCO. ¿Cómo así?

c SÓCRATES. Afirman que los placeres no son sino evasivas de padecimientos, a las que los de Filebo denominan "placeres".

PROTARCO. ¿Nos aconsejas, pues, Sócrates, que los creamos, o cómo?

SÓCRATES. No, sino que nos sirvamos de ellos cual de adivinos, que adivinan no por una cierta arte, sino por una no innoble repugnancia que les hace odiar la potencia del pla-
d cer y tenerlo por algo no sano, de manera que tal potencia es atractivo encantamiento, mas no placer. Sírvete de ellos, pues, en esto, teniendo presente sus otras displicencias; después de lo cual te enterarás de qué placeres me parecen verdaderos, de manera que, considerándolo desde ambos razonamientos, sometamos su potencia a juicio.

PROTARCO. Correctamente dicho.

SÓCRATES. Cual si fueran aliados, sigamos el rastro de
e su displicencia. Creo que nos hablarían más o menos así, arrancando de bien arriba: si quisiéramos ver la naturaleza de un eidos cualquiera —por ejemplo, la de lo "duro"—, ¿la aprehen-

dería uno mejor poniendo la mirada en lo más duro o en lo ínfimo en dureza? Es ahora preciso, Protarco, que respondas a tales displicentes, como a mí.

PROTARCO. Así será; y dígoles que poniéndolo en lo primero en magnitud.

SÓCRATES. Según esto, si quisiéramos ver, respecto del género placer, qué naturaleza tiene, habría que poner la mi-
45a rada no en los placeres ínfimos, sino en los supremos y más violentos.

PROTARCO. En esto todos convendrían contigo.

SÓCRATES. Pues bien: ¿los placeres más a la mano y los mayores, no son, como hemos dicho frecuentemente, los del cuerpo?

PROTARCO. ¿Cómo no?

SÓCRATES. ¿Son y se hacen aun mayores en los que sufren de enfermedades o en los sanos? Pongamos buen cuidado en no tropezar por responder demasiado deprisa, porque
b tal vez afirmaríamos que en los sanos.

PROTARCO. Verosímilmente.

SÓCRATES. Pues bien: ¿no son superlativos los placeres que se engendran de apetitos máximos?

PROTARCO. Es verdad, por cierto.

SÓCRATES. Mas, ¿no son los enfiebrados y los presos en tales enfermedades los que tienen mayores sed, frío y todo lo que suele venirles por el cuerpo?; ¿no les nace mayor necesidad y, satisfecha, no obtienen mayores placeres? ¿Afirmaremos que esto no es verdad?

c PROTARCO. Dicho, parece ser así.

SÓCRATES. Ahora bien: ¿Parecería correcto que dijésemos que, si alguien quisiera ver los máximos placeres, habría de ir a considerarlos no en la salud sino en la enfermedad? Mira; no creas que pienso, al hacerte esta pregunta, en si gozan más los muy enfermos que los sanos, sino créeme que pregunto por la magnitud del placer y por cuándo y cómo se produce en él eso de "muy". Porque afirmamos que es preciso consi-
d derar qué naturaleza tiene y cuál dicen posee los que sostienen que ni siquiera existe.

PROTARCO. Casi te sigo en el razonamiento.

SÓCRATES. Tal vez, Protarco, no menos lo conducirás; porque respóndeme: ¿ves placeres mayores —no me refiero a más placeres, sino a los que superan por muy y por mayor— en la vida disoluta que en la temperada? Responde parando mientes en ello.

PROTARCO. Comprendí lo que dices y veo cuán grande es la diferencia, porque a los temperados los refrena continuamente la frase proverbial «nada en demasía»; admonición a
e la que obedecen; mientras que a los intemperados y disolutos el "muy" del placer, dominándolos hasta la locura, los vuelve frenéticos.

SÓCRATES. Bellamente; y si esto es así, claro está que los placeres y padecimientos máximos se engendran en una cierta maldad del alma y del cuerpo, y no en la virtud.

PROTARCO. Ciertamente.

SÓCRATES. Según esto, pues, es preciso que, eligiendo algunos de ellos, consideremos en qué sentido decimos que son máximos.

46a PROTARCO. Es necesario.

SÓCRATES. Considera, pues, respecto de los placeres de ciertas enfermedades cuál es su modo de haberse.

PROTARCO. ¿De cuáles?

SÓCRATES. Los de las repugnantes, odiadas absolutamente por los que llamamos "displicentes".

PROTARCO. ¿Cuáles?

SÓCRATES. Por ejemplo: el alivio de la comezón por rascarse, y casos parecidos que no necesitan de otra medicina; porque, ¡por los dioses!, tal afección, ¿qué es lo que engendra en nosotros: placer o padecimiento?

PROTARCO. Parece, Sócrates, que engendra algo mixto y malo.

b SÓCRATES. No aduje este razonamiento por causa de Filebo, sino porque si no miramos bien, Protarco, tales placeres y sus secuelas, difícilmente podremos llegar a una decisión respecto de lo que estamos investigando.

PROTARCO. Así, pues, hay que ir contra los placeres de la misma familia.

Sócrates. ¿Te refieres a los comunes en eso de mezcla?

Protarco. Ciertamente.

Sócrates. Hay mezclas, unas en cuanto al cuerpo en los cuerpos mismos, otras del alma en el alma; pero encon-
c traremos además, mezclados, padecimientos y placeres del alma y del cuerpo, llamándose al conjunto de los dos unas veces placeres y otras padecimientos.

Protarco. ¿Cómo?

Sócrates. Cuando en la restauración o en la destrucción se padecen a la vez las afecciones contrarias —a veces calentarse estando aún frío y estando caliente enfriarse a veces, buscando, creo, tener lo uno y librarse de lo otro— esta
d mezcla, llámesela "de amargo con dulce", presente a la vez que la dificultad de liberarse, produce impaciencia y, al final, sublevación.

Protarco. Gran verdad es lo dicho.

Sócrates. De tales mezclas, unas lo son por igual de padecimientos y placeres; otras, por más de uno de los dos.

Protarco. ¿Cómo no?

Sócrates. Di, pues, que hay algunas mezclas en que predominan los padecimientos sobre los placeres, —tales son las llamadas aquí "comezones" y las de las "cosquillas". Cuando la ebullición y la inflamación están dentro, mas no se llega a ellas por frotamiento y rascamiento, que sólo vase lo superficial, en tal caso, llevándolo al fuego o a su contrario, cam-
e biamos a veces de desconcierto a descomunales placeres. Mas otras veces, por el contrario, mezclar dolores con placeres en las partes interiores, a diferencia de las exteriores, predomine de los dos lo que predominare, aporta en tal caso disolver a
47a la fuerza lo condensado o condensar lo disuelto, y yuxtaponer a la una padecimientos y placeres.

Protarco. Verdaderísimo.

Sócrates. Mas cuando el placer predomine según todo esto en la mezcla, lo que en ello haya de dolor mezclado, cosquillea y produce moderado fastidio; mas una excesiva dosis de placer, difundida, contrae y a veces hace saltar y haciéndole cambiar colores de todas clases, gestos de toda clase, jadeos de toda clase, produce transportes y gritos de insensato.

b Protarco. Y mucho.

SÓCRATES. Y hace, compañero, que el tal diga de sí y digan otros que, regodeándose en tales placeres, está que se muere; y persíguelos tanto y tanto más cuanto más disoluto e insensato sea; llámalos "supremos", y tiene al que, sobre todo, viva continuamente en ellos por el más bienaventurado.

PROTARCO. Perfectamente, Sócrates, has descrito lo que
c sucede, según la opinión de la mayoría de los hombres.

SÓCRATES. Así es, Protarco, respecto de los placeres que proviene de las afecciones corrientes del mismo cuerpo, por mezcla de lo externo con lo interno; mas respecto de aquellas en que colaboran de manera contraria alma y cuerpo —a padecimiento placer y a la vez a placer padecimiento— de modo que todo aboque a una mezcla de ambos, de esto hemos tratado anteriormente: que, estando vacío, apetécese rellenarse y que se regocija esperándolo; mas que duélese del vacío. De
d esto no dimos entonces constancia; pero digamos ahora que, en todos estos casos, innumerables en multitud, de oposición del alma respecto del cuerpo, acontece engendrarse una sola mezcla de padecimiento y placer.

PROTARCO. Paréceme correctísimamente dicho.

SÓCRATES. Nos queda aún una mezcla más de padecimiento y placer.

PROTARCO. ¿Cuál?, dila.

SÓCRATES. La conmixtión que afirmamos acomete frecuentemente al alma en sí misma.

PROTARCO. ¿Cómo la llamamos?

SÓCRATES. Cólera, miedo, deseos, lamentaciones, amor,
e celos, envidia y semejantes, ¿no las contarás entre los padecimientos del alma misma?

PROTARCO. Yo, sí.

SÓCRATES. ¿Mas no hallaremos que están llenas de descomunales placeres?, o hace falta recordar aquello

que impele al más sabio a ira
y que es más dulce que miel destillada,

48a ¿y los placeres mezclados con padecimientos en lamentaciones y ansias?

PROTARCO. No hace falta; que así y no de otra manera pasan tales cosas.

SÓCRATES. ¿Recuerdas además cómo, en los espectáculos trágicos, gozándose lloran?

PROTARCO. ¿Cómo no?

SÓCRATES. ¿Y qué de nuestra disposición de alma en las comedias?; que bien sabes de esa mezcla, en ellas, de padecimiento y de placer.

b PROTARCO. No lo entiendo demasiado.

SÓCRATES. No es del todo fácil, Protarco, comprender, en este caso, y siempre, tal afección.

PROTARCO. No lo es, y así me lo parece.

SÓCRATES. Considerémoslo tanto más cuanto más oscuro es, para que en otros casos nos resulte fácil captar la calidad de la mezcla de padecimientos y placer.

PROTARCO. Di.

SÓCRATES. Lo que se acaba de denominar "envidia", ¿lo pondrás entre los padecimientos del alma?, ¿o cómo?

PROTARCO. Así.

SÓCRATES. Mas el envidioso se complace, evidentemente en los males del prójimo.

c PROTARCO. Y mucho.

SÓCRATES. La ignorancia es, sin duda, un mal; y lo es esa disposición que llamamos "estupidez".

PROTARCO. ¿Cómo no?

SÓCRATES. Después de esto, ve cuál es la naturaleza de lo ridículo.

PROTARCO. Dila sin más.

SÓCRATES. Capitalmente es la ridiculez un cierto defecto, llamado así por sobrenombre de una cierta disposición; mas de defecto en general es éste la afección contraria a la mencionada en la inscripción de Delfos.

PROTARCO. ¿Te refieres, Sócrates, a la de «conócete a ti mismo»?

d SÓCRATES. Yo, sí. Y lo contrario a esto, según las palabras de la inscripción, sería evidentemente la de no conocerse, en manera alguna, a sí mismo.

PROTARCO. ¿Cómo no?

SÓCRATES. Trata, Protarco, de dividir esto mismo en tres.

PROTARCO. ¿En qué sentido lo dices?, pues temo no pueda.

SÓCRATES. ¿Dices con esto que es preciso lo divida yo ahora?

PROTARCO. Lo digo, y, además de decirlo, te lo pido.

SÓCRATES. ¿No es necesario que los ignorantes de sí mismos estén afectados de ello de tres maneras?

PROTARCO. ¿Cómo?

e SÓCRATES. Primero, respecto de las riquezas; que se crean ser más ricos de lo que lo son en realidad.

PROTARCO. Muchos son, por cierto, los que padecen de tal afección.

SÓCRATES. Y más son los que se creen mayores y más bellos de lo que son; y respecto de todo lo corporal se tienen por superiores a lo que en verdad son.

PROTARCO. Así por cierto es.

SÓCRATES. Pero muchísimos más, creo, son los que yerran respecto del tercer eidos: el del alma, teniéndose por mejores en virtud, mas no siéndolo.

PROTARCO. Así es en verdad.

49a SÓCRATES. Mas, de entre las virtudes, ¿no es la sabiduría la que los más pretenden sobre todo poseer, llenos como están de pleitos y de falsas apariencias de sabiduría?

PROTARCO. ¿Cómo no?

SÓCRATES. Así que hablando correctamente se llamaría a esta afección un "mal".

PROTARCO. Y grande.

SÓCRATES. Así, pues, hay que dividir esto en dos, Protarco, si, dando una mirada a esta infantil envidia, hemos de ver la absurda mezcla que es de placer y padecimiento.

PROTARCO. ¿Cómo la dividiremos en dos?, dices.

b SÓCRATES. Todos cuantos tienen estúpidamente acerca de sí mismos tal opinión falsa, al igual que todos los hombres, tienen por necesario acompañamiento unos fuerza y potencia; otros, creo, lo contrario.

PROTARCO. Necesariamente.

SÓCRATES. Divide, pues, según esto: cuantos de ellos tienen esa debilidad y son impotentes, burlados, de vengarse, dirás la verdad afirmando que son ridículos; mas a los que
c pueden vengarse, llamándolos "fuertes", "terribles" y "odiosos", les darás correctísimamente para tu uso privado tales nombres, porque, en cuanto a la ignorancia, la de los fuertes es odiosa y vergonzosa, —ya que resulta ella, y sus imitaciones, perjudicial al prójimo; mas a la del débil le cayó en suerte, ante nosotros, el grado y naturaleza de lo ridículo.

PROTARCO. Correctísimamente dicho. Pero no me queda aún en claro, en tales casos, la clase de mezcla de placeres y padecimientos.

SÓCRATES. Toma, pues, en primer lugar, la potencia de la envidia.

PROTARCO. Di sin más.

d SÓCRATES. ¿Hay padecimiento y placer injustos?

PROTARCO. Necesariamente los hay.

SÓCRATES. ¿Alegrarse por los males de los enemigos no es injusto ni envidioso?

PROTARCO. ¿Cómo lo fuera?

SÓCRATES. Mas cuando se ven los males de los amigos, no apenarse, sino alegrarse, ¿no será injusto?

PROTARCO. ¿Cómo no?

SÓCRATES. ¿No dijimos que la ignorancia era para todos un mal?

PROTARCO. Correctamente.

SÓCRATES. Así que la opinión de los amigos acerca de su propia sabiduría y belleza, y en todo lo demás que acaba-
e mos de mencionar, diciendo que nace en tres eídoses, resultará ridícula siempre que vaya con debilidad; odiosa, si con fuerza.

¿Afirmaremos o no lo que decía poco ha: que tal disposición de los amigos, cuando resulte inofensiva a los demás, es ridícula?

PROTARCO. Así es, del todo.

SÓCRATES. ¿Y no convinimos en que la ignorancia es, por ser tal, un mal?

PROTARCO. Y grande.

SÓCRATES. Cuando nos reímos de ella, ¿nos regocijamos o nos dolemos?

PROTARCO. Es claro que nos regocijamos.

50a SÓCRATES. Mas, ¿no afirmamos que la complacencia en los males de los amigos la causaba la envidia?

PROTARCO. Necesariamente.

SÓCRATES. Afirma, pues, el razonamiento que, al reírnos de las ridiculeces de los amigos, mezclando placer con envidia, se mezcla placer con padecimiento; porque hemos convenido hace rato en que envidia es padecimiento del alma; mas en que risa es un placer; y con todo las dos se engendran al mismo tiempo.

PROTARCO. Es verdad.

b SÓCRATES. Nos indica, pues, el razonamiento que en lamentaciones, tragedias y comedias, no sólo en los que son drama, sino también en la tragedia y comedia total de la vida, y en otros miles de casos, se mezclan padecimientos con placeres.

PROTARCO. Imposible, Sócrates, no convenir en esto, aunque a uno le gustaría grandemente disentir en favor de lo contrario.

SÓCRATES. ¿Mas no pusimos a ira, anhelos, duelos, mie-
c do, amor, celos, envidia, y tantas cosas más, entre las que afirmamos hallarse mezclados los tantas veces mencionados elementos? ¿Es así?

PROTARCO. Sí.

SÓCRATES. ¿Reconoceremos que todo lo descrito ahora se refiere a duelos, envidia, ira?

PROTARCO. ¿Cómo no reconocerlo?

SÓCRATES. ¿No nos quedan aún muchas cosas?

PROTARCO. Muchísimas, es cierto.

SÓCRATES. ¿Por qué supones, pues, que te he mostrado sobre todo, tal mezcla en la comedia? No por ganas de per-
d suadirte, ya que fuera fácil poner de manifiesto tal mezcla en miedos, amores y demás, sino porque, tomando para ti este caso, me liberarías de tener que dilatar los razonamientos, metiéndome en los otros, y sencillamente aceptarías el que cuerpo sin alma, alma sin cuerpo, y aun las afecciones comunes a ambos, están llenos a rebosar de placer mezclado con padecimientos. Dime, ahora: ¿me sueltas o me retienes hasta media noche? Pocas palabras más, y creo obtener de ti el que me sueltes, porque de todo esto me propongo darte razón mañana; mas ahora quiero encaminarte, en lo que resta, hacia
e el juicio que Filebo solicita.

PROTARCO. Bellamente hablas, Sócrates; recorre lo restante como te plazca.

SÓCRATES. Naturalmente, después de los placeres mezclados, habríamos de pasar, tal es su turno, a los inmezclados.

51a PROTARCO. Bellísimamente dicho.

SÓCRATES. Intentaré, procediendo así, explicárnoslos, porque no me persuaden de ninguna manera los que afirman que todos los placeres son cesación de padecimiento, sino, como dije, me sirvo de ellos como de testigos para probar que son, algunos de ellos, placeres aparentes, mas no reales de verdad; y que otros muchos, grandes en apariencia, están mezclados con padecimientos y con pausas de extremados dolores en apuros de cuerpo y alma.

b PROTARCO. ¿Tomando, pues, a cuáles por verdaderos placeres, Sócrates, se discurriría correctamente?

SÓCRATES. Tomando a los placeres que versan sobre los llamados "colores bellos, figuras", los más de olfato y sonidos y todos aquellos cuya falta no se hace sentir ni es penosa, y proporcionan repleciones sentidas y placenteras, puras de padecimientos.

PROTARCO. Una vez más, Sócrates, ¿en qué sentido decimos esto?

SÓCRATES. A primera vista no es demasiado claro lo que
digo; trataré de aclararlo. Porque la belleza de figuras de las
c que estoy intentando hablar no es la que supone la mayoría:
la belleza de animales o de ciertas pinturas; sino, afirma el razonamiento, me refiero a algo así como a recto, circular y a lo engendrado de éstos por los tornos; a planos y sólidos, por reglas y escuadras, si me entiendes; porque estas cosas no son bellas, cual otras, relativamente a algo, sino lo son de natural
d siempre y de por sí y poseen placeres intrínsecos, no comparables a los de rascarse; y hay colores que tienen este tipo de belleza y de placer. ¿Me entiendes?, o, ¿es así?

PROTARCO. Lo intento, Sócrates; trata tú de hablar aun más claro.

SÓCRATES. Digo que las resonancias de sonidos, suaves y límpidas, que emite una simple y pura nota, no son bellas relativamente a otra cosa, sino lo son ellas "en cuanto ellas mismas", y que a ellas siguen placeres connaturales.

PROTARCO. Así es también esto.

e SÓCRATES. Los placeres del olfato son un género de placer menos divino que éstos; mas el que no se mezclen necesariamente con ellos padecimientos —e igual respecto de cualquier cosa en que nos acontezca esto— hace que coloque todo este género cual complementario del otro. Si me comprendes, tales son los dos eídoses de placer de que hablamos.

PROTARCO. Comprendo.

52a SÓCRATES. Añadamos a éstos los placeres de las ciencias, si nos parece que no llevan consigo hambre de aprender y que por tal hambre de aprender, cual de principio, no se engendran dolores.

PROTARCO. Me lo parece también a mí.

SÓCRATES. Pues bien: ¿a los llenos de ciencias, cuando más tarde sufran, por el olvido, pérdidas, no verás ciertas penas en tales pérdidas?

PROTARCO. No, de suyo; mas sino en ciertos razona-
b mientos sobre tal suceso, cuando le apene tal falla de memoria.

SÓCRATES. Mas ahora, feliz de ti, estamos examinando tan sólo las afecciones mismas de la naturaleza, sin nada de razonamientos.

PROTARCO. Dices, pues, verdad que el olvido en las ciencias se nos engendra siempre sin dolor.

SÓCRATES. Hay que afirmar, según esto, que los placeres de las ciencias son inmezclados; mas no son propios jamás de muchos hombres, sino de muy pocos.

PROTARCO. ¿Cómo no afirmarlo?

c SÓCRATES. Y ya que convenientemente hemos separado los placeres puros de los que correctamente casi llamaríamos "impuros", atribuyamos en el razonamiento desmesura a los placeres intensos; y a sus contrarios, la mesura; y a los que admitan el más y el muy, y lo de muchas veces y algunas, pondremos que son del género de lo ilimitado, y de ese más
d y menos que discurre por cuerpo y alma; a las que no, en el de lo mesurado.

PROTARCO. Correctísimamente dicho, Sócrates.

SÓCRATES. Además de y después de esto, hemos de considerar estotro:

PROTARCO. ¿Qué?

SÓCRATES. ¿Qué hemos de decir es más atinente a la verdad?: ¿lo puro y límpido y lo suficiente o lo muy, lo mucho y lo grande?

PROTARCO. ¿Qué es lo que pretendes, Sócrates, preguntando esto?

SÓCRATES. Que nada falte, Protarco, en el examen de
e placer y de ciencia: de si algo de ellos es puro; y algo, no puro, a fin de que yendo puros, ambos, a juicio nos sea, en este punto, más fácil a mí, a ti, a todos éstos, juzgarlos.

PROTARCO. Correctísimo.

SÓCRATES. Sea, pues; acerca de cuantos géneros hay de cosas puras, discurramos de esta manera: comencemos por elegir una de ellas y considerémosla.

53a PROTARCO. ¿Cuál, pues, elegir?

SÓCRATES. Si te place, consideremos en primer lugar, el género "blanco".

PROTARCO. Perfectamente.

SÓCRATES. Tratando de blanco, ¿cómo y en qué consis-

tiría para nosotros la pureza?: en lo superlativamente extenso, intenso o inmezclado, ¿tal que no se hallen en él parte alguna de color?

PROTARCO. Es claro que cuando sea superlativamente límpido.

SÓCRATES. Correcto. Así, pues, ¿no pondremos esto, Pro-
b tarco, como lo más verdadero y a la vez más bello de todo lo blanco; y no, lo superlativamente intenso o extenso?

PROTARCO. Correctísimamente.

SÓCRATES. Afirmaremos, pues, con toda corrección, que un poquito de blanco puro es, a la vez, más blanco, más bello y más verdadero que mucho blanco mezclado.

PROTARCO. Correctísimamente, pues.

SÓCRATES. Ahora bien: no necesitaremos de muchos ejemplos para nuestro razonamiento sobre el placer; nos basta
c con considerar, por lo dicho, que cualquier placer, pequeño y raro, mas puro de padecimiento, resulta más placentero, verdadero y bello que otro grande y frecuente.

PROTARCO. Lo es mucho más; y con este ejemplo basta.

SÓCRATES. ¿Qué acerca de estotro?: Acerca de placer, ¿no hemos oído que está siempre en génesis; mas que no tiene consistencia alguna? Gente sutil trata de insinuarnos este razonamiento; hay que agradecérselo.

PROTARCO. ¿Cómo no?

d SÓCRATES. Te lo explicaré preguntándote, querido Protarco.

PROTARCO. Di sin más y pregunta.

SÓCRATES. Hay dos maneras de ser: una, serlo él en cuanto él mismo; otra, serlo siempre "para" otro.

PROTARCO. ¿Cómo, y a cuáles maneras te refieres?

SÓCRATES. Una de ellas es, de natural, augusta; la otra, deficiente respecto de la primera.

PROTARCO. Dilo más claro.

SÓCRATES. Hemos visto donceles bellos y buenos, a la vez que varoniles enamorados de ellos.

PROTARCO. Y mucho.

SÓCRATES. Trata de encontrar otro par de cosas seme-
e jante a estos dos respecto de todo lo que llamamos "ser".

PROTARCO. ¿Lo diré por tercera vez?; explica, Sócrates, más claramente lo que dices.

SÓCRATES. Nada de complicado, Protarco; sólo que el razonamiento se divierte con nosotros; mas dice que hay cosas que existen siempre por razón de otro; pero que hay siempre algo por gracia de lo cual se hace lo que, en cada caso, se hace.

PROTARCO. Con dificultad comprendí, a costa de tantas repeticiones.

54a SÓCRATES. Tal vez, muchachos, lo comprenderemos mejor, conforme progrese el razonamiento.

PROTARCO. Pues, ¿cómo no?

SÓCRATES. Tomemos estas otras dos cosas apareadas.

PROTARCO. ¿Cuáles?

SÓCRATES. Una de ellas, la génesis universal; otra diversa y una, la esencia.

PROTARCO. Acepto las dos: esencia y génesis.

SÓCRATES. Correctísimamente. ¿Cuál es en favor de cuál: afirmaremos que lo es la génesis en favor de la esencia, o que lo es la esencia en favor de génesis?

PROTARCO. ¿Preguntas si lo que se llama "esencia" es lo que es en favor de génesis?

SÓCRATES. Tal parece.

b PROTARCO. ¡Por los dioses!, me preguntas algo como: dime, Protarco, ¿afirmas que el arte naviero es en favor de los barcos; más bien, que los barcos, en favor del arte naviero, y cosas por el estilo?

SÓCRATES. Eso mismo es lo que digo, Protarco.

PROTARCO. ¿Por qué, pues, Sócrates, no te respondes a ti mismo?

SÓCRATES. No hay por qué no; pero toma tú parte en el razonamiento.

PROTARCO. Así será.

c SÓCRATES. Afirmo que medicamentos y toda clase de instrumentos y materiales están siempre dispuestos en favor de la génesis; mas que cada génesis lo es en favor de cada esencia; y que génesis en general lo es en favor de esencia en general.

PROTARCO. Clarísimo está.

SÓCRATES. Así que placer, si es génesis, por necesidad lo sería en favor de alguna esencia.

PROTARCO. ¿Cómo no?

SÓCRATES. Pues bien: aquello en favor de lo cual se hace siempre lo que en favor de algo se hace, se halla en el Lote de lo Bueno; mas a lo que se hace en favor de otro hay que ponerlo, óptimo de Protarco, en otro Lote.

PROTARCO. Necesarísimamente.

SÓCRATES. Si, pues, Placer es una cierta génesis, ¿lo
d pondríamos correctamente, caso de ponerlo, en otro Lote que lo Bien?

PROTARCO. Correctamente.

SÓCRATES. Según esto, pues, como decía al principio de este razonamiento, habríamos de agradecer al que nos sugirió que el placer pertenece a la génesis; mas no hay en él nada de esencial; es claro, pues, que se burla de los que sostienen que Placer es un bien.

PROTARCO. Y en grande.

SÓCRATES. Y además se burlará siempre de los que
e hagan de las génesis fin.

PROTARCO. ¿En qué sentido y de quiénes hablas?

SÓCRATES. De todos aquellos que, curados de hambre o sed o de algo parecido, de lo que cura la génesis, se gozan en la génesis cual si fuera el placer mismo, y afirman que no aceptan vivir sino hambrientos y sedientos y sin padecer por todo lo demás que a tales afecciones sigue.

PROTARCO. A tales se parecen.

55a SÓCRATES. ¿Mas no afirmaríamos todos que lo contrario a engendrarse es destruirse?

PROTARCO. Necesariamente.

SÓCRATES. Quien eligiera esto, estaría eligiendo des-

trucción y génesis; y no, aquella tercera vida en la que no es posible ni gozarse ni apenarse, mas sí, purísimamente, saber.

PROTARCO. Gran absurdo, Sócrates, parece sobrevenirnos si se pone que el placer nos es un bien.

SÓCRATES. Grande, porque digamos ahora aún algo más.

PROTARCO. ¿Cómo?

b SÓCRATES. ¿Cómo no va a ser absurdo el que no haya nada de bueno ni de bello ni en cuerpos ni en otras muchas cosas, fuera del alma, y que en ella lo único bueno y bello sea el placer, mas no la valentía o la mesura o la inteligencia o alguno de esos bienes que al alma cayeron en suerte?; y además de esto, ¿estar forzado a afirmar que quien no goza, mas sufre, sea malo mientras sufre, aunque sea el mejor de los hombres, y que quien goza, cuanto más goce, y cuando
c goza, tanto más se distinga en virtud?

PROTARCO. Sócrates, no es posible mayor absurdo que este.

SÓCRATES. No tratemos de someter de todas maneras y a toda clase de pruebas al placer; mas demos la apariencia de ahorrárselas a inteligencia y ciencia. Noblemente, golpeemos todo, por si tiene algo de quebradizo, que, si algo de purísimo hubiere en su naturaleza, viéndolo, sirvámonos de ello para hacer aquella mezcla común con las partes más verdaderas de ellos y del placer.

PROTARCO. Correctamente.

d SÓCRATES. Ahora bien: creo que hay una parte de artesanía en las enseñanzas de la ciencia, y otra referente a educación y cultura. ¿Es así?

PROTARCO. Así es.

SÓCRATES. Pues bien: consideremos primero en las artes manuales si algo de ellas está más conexo con ciencia y algo lo está menos, habiendo de tener a lo primero por más puro, y a lo segundo, por más impuro.

PROTARCO. Así ha de hacerse.

SÓCRATES. ¿No habremos de tomar, aparte de las demás, las gobernantes?

PROTARCO. ¿Cuáles son y cómo?

e SÓCRATES. Por ejemplo: si de todas las artes se separa a las de número, medida y peso, lo que de cada una quede, ¿no resultará, por decirlo así, menospreciable?

PROTARCO. Menospreciable, por cierto.

SÓCRATES. Después de esto nos quedaría el conjeturar y el cultivar los sentidos a fuerza de experiencia y rutina, añadiendo el uso de los poderes de la adivinatoria a los que se llama comúnmente "artes", cuya fuerza proviene de cuidado
56a y trabajo.

PROTARCO. Hablas de lo más necesario.

SÓCRATES. Por cierto que, primero, la flautística está rellena de esto: coajusta lo sinfónico no por medida, sino por adivinación cuidada; y toda música va por adivinación a la caza de la medida de cada nota producida, de manera que lo impreciso mezclado es mucho; y lo seguro, poco.

PROTARCO. Verdaderísimo.

b SÓCRATES. Encontraremos, por cierto, que se hallan en parecido caso la medicina, la agricultura, el arte del piloto y el del estratega.

PROTARCO. Ciertamente.

SÓCRATES. Mas a la arte de construcción, creo, el servirse de gran número de medidas e instrumentos le da gran exactitud y la hace más técnica que las más de las ciencias.

PROTARCO. ¿Cómo?

SÓCRATES. En cuanto que es arte de construir navíos, edificar casas y en muchas ramas del tallado de maderas; por-
c que se sirve, creo, de regla, torno, compás, plomada y de un ingenioso instrumento: la escuadra.

PROTARCO. Hablas bien correctamente, Sócrates.

SÓCRATES. Pongamos, pues, en dos clases a las llamadas, "artes": unas, séquito en sus obras de la música, que participan de menor exactitud; y otras, séquito de la arquitectura, de mayor.

PROTARCO. Quede puesto.

SÓCRATES. Y de éstas son las artes más exactas las que mencionamos en primer lugar.

PROTARCO. Me parece que hablas de la aritmética y de cuantas mencionaste con ella.

d SÓCRATES. Así es. ¿No habría, Protarco, de decirse que éstas son, a su vez de dos clases? ¿O cómo?

PROTARCO. ¿A cuáles te refieres?

SÓCRATES. Primero, en cuanto a la aritmética, ¿no habrá de decirse que una es la del pueblo; y otra, distinta, la de los filosofantes?

PROTARCO. ¿Cómo distinguiríamos una de otra; mas sostendríamos que la primera es aritmética?

SÓCRATES. No es pequeña la diferencia, Protarco, porque hay quienes cuentan cual unidades desiguales en cuanto al número dos ejércitos, por ejemplo dos bueyes, o dos cosas

e pequeñísimas o dos máximas; mientras que otros no los acompañarían en esto, a no ser que se afirmara que ninguna de las miríadas de unidades que hay se diferencie una de otra.

PROTARCO. Muy bien dices que hay una no pequeña diferencia entre los que se dedican al número, de modo que hay razón para que sea de dos clases.

SÓCRATES. Pues bien: acerca de las artes de calcular y medir, tal como están en la arte de edificar y del comercio, respecto de los que se preocupan de filosofía de geometría y de cálculos, ¿pondremos que se ha de hablar de ellas como

57a una o como dos?

PROTARCO. Siguiendo a lo anterior, pondría mi voto a favor de que cada una de ellas es dos.

SÓCRATES. Correctamente, ¿mas no entiendes para qué hemos traído esto a colación?

PROTARCO. Tal vez. Mas quisiera que tú respondieses claramente a la presente cuestión.

SÓCRATES. Me parece que este razonamiento no ës otro que el tratado al comenzar: buscar y enfrentar aquí una contrapartida a los placeres, considerando si hay ciencia una distinta y más pura que otra, como lo hay un placer, respecto

b de otro.

PROTARCO. Está bien claro para qué finalidad lo emprendimos.

SÓCRATES. Pues bien: ¿no hemos encontrado en lo anterior y en varias artes que una es más o menos exacta que otra?

PROTARCO. Ciertamente.

SÓCRATES. Mas en este punto, habiendo dado a una cierta arte un mismo nombre, haciéndola así aparecer como una, se pregunta entonces de nuevo acerca de ella si es dos: si la
c de los filosofantes es más exacta, en punto a claridad y pureza, que la de los no filosofantes.

PROTARCO. Me parece que esto es, sobre todo, lo que se pregunta.

SÓCRATES. ¿Qué respuesta daremos a esto, Protarco?

PROTARCO. Sócrates, que hemos llegado a un admirable grado de diferencia, respecto a precisión, entre las ciencias.

SÓCRATES. ¿Así responderemos más fácilmente?

PROTARCO. ¿Cómo no? Y dígase que estas artes se diferencian en grande de las demás; empero que, entre ellas, se
d diferencian inconmensurablemente por la exactitud y verdad en las medidas y en los números las que proceden según el impulso de los en realidad de verdad filosofantes.

SÓCRATES. Según tú, sea esto así, y confiando en ti, atrevámonos a responder a los diestros en llevar el agua de las razones a su molino.

PROTARCO. ¿Qué respuesta?

SÓCRATES. Que hay dos artes de calcular y dos de medir y, además de éstas, otras tales, compañeras y muchas, que poseen esa calidad de gemelos que es comunidad de nombre.

e PROTARCO. Tenemos, Sócrates, la buena suerte de dar esta respuesta a los que llamas "diestros".

SÓCRATES. ¿Afirmaremos, pues, que estas ciencias son las máximamente exactas?

PROTARCO. Absolutamente.

SÓCRATES. Mas a nosotros, Protarco, nos desautorizaría la potencia de la dialéctica si prefiriéramos a ella otra ciencia.

PROTARCO. ¿A cuál otra hay que referirse?

58a SÓCRATES. Es claro que cualquiera reconocería de cuál estoy hablando, porque creo absolutamente que todos cuantos

participan, aunque sea un poco, de inteligencia, sostendrán que la ciencia sobre lo ente y lo realmente ente y lo por naturaleza idéntico siempre es, con mucho, el conocimiento más verdadero. Mas, ¿qué crees tú?, ¿cómo juzgarías, Protarco, en este caso?

PROTARCO. Yo mismo, Sócrates, he oído frecuentemente
a Gorgias que el arte de persuadir es, con mucho, la más dis-
b tinguida de las artes, porque hace de todos súbditos voluntarios, y no por la fuerza, además de ser, con mucho, la mejor de las artes; mas ahora no querría oponerme ni a ti ni a él.

SÓCRATES. Parece como si quisieras, por modestia, deponer las armas de hablar.

PROTARCO. Sea en esto como te parezca.

SÓCRATES. ¿Seré yo causa de que no me hayas entendido bellamente?

PROTARCO. ¿Acerca de qué?

SÓCRATES. Por mí, Protarco, que no buscaba qué arte o
c ciencia predomina sobre todas por ser la más grandiosa y mejor y más útil para nosotros, sino cuál de ellas se propone lo claro, lo exacto, lo más verdadero, aunque sea pequeña, y pequeño su provecho; esto es lo que estamos buscando. Pero mira: no disgustarás a Gorgias concediéndole que su arte domina, en eso de necesidad, para los hombres; mas la disciplina de que estoy ahora hablando —al igual de lo que dije respecto de la blancura— a pesar de su pequeñez sería pura, y se destacaría
d de eso de "más y no puro" por esto mismo: por su máxima verdad. Mas ahora pensándolo bien y dialogándolo suficientemente, y sin poner la mirada en alguna utilidad de las ciencias ni en eso de fama, sino en sí de natural, tenemos alguna potencia de nuestra alma para amar lo verdadero y hacer todo por amor a la verdad, escudriñándolo, digamos si afirmaríamos que ella sobre todo posee, verosímilmente, la pureza de inteligencia y sapiencia o si hemos de buscar otra diversa y supe-
e rior a ésta.

PROTARCO. Lo considero, y creo ser difícil conceder que otra ciencia o arte se atenga más que ésta a la verdad.

SÓCRATES. Pensando, pues, en esto, ¿dijiste lo que afirmas ahora: que las más de las artes y de los que trabajan en ello, comienzan por servirse de opiniones e investigan persis-

59a tentemente lo referente a ellas? Y que si creyera alguien que investiga sobre la naturaleza, ¿sabes tú que investiga la vida entera sobre este mundo: cómo se engendró, qué le pasa y cómo obra? ¿Lo afirmaríamos?, ¿o no es así?

PROTARCO. Así es.

SÓCRATES. ¿Que, según esto, los tales se dan la pena de investigar no los entes eternos, sino lo que nos pasa, pasará y ha pasado?

PROTARCO. Verdaderísimo.

SÓCRATES. ¿Afirmaríamos, pues, que algo en claro sacan,
b según la verdad más exacta, de lo que nada ha tenido jamás, tendrá o está teniendo de idéntico?

PROTARCO. ¿Pues cómo?

SÓCRATES. De lo que no posee firmeza alguna, ¿cómo sacaríamos algo firme?

PROTARCO. Creo que de ninguna manera.

SÓCRATES. Así que ni inteligencia ni ciencia alguna que verse sobre ello obtendrán verdad suprema.

PROTARCO. No es verosímil.

SÓCRATES. Hay que dejarte enteramente en paz a ti, a
c mí, a Gorgias y a Filebo; mas dar constancia de este razonamiento:

PROTARCO. ¿De cuál?

SÓCRATES. Que eso de firme, puro, verdadero, y lo que llamamos "límpido", se halla, para nosotros, en lo que esté superlativamente inmezclado siempre, de idéntica e igual manera o en lo que con esto sea máximamente congénere, mientras que todo lo demás ha de denominarse secundario e inferior.

PROTARCO. Verdaderísimamente dicho.

SÓCRATES. En cuanto a los nombres, ¿no sería justo distribuir los más bellos a las cosas más bellas?

PROTARCO. Verosímilmente.

d SÓCRATES. Inteligencia y sapiencia, ¿no son nombres de máxima dignidad?

PROTARCO. Sí.

SÓCRATES. Luego tales son los que con rigor y corrección habrá que poner, y con ellos llamar a los pensamientos sobre lo ente realmente tal.

PROTARCO. Perfectamente.

SÓCRATES. No otros, por cierto, sino estos nombres son los que, en su oportunidad, puse a juicio.

PROTARCO. Sócrates, así fue.

SÓCRATES. Sea, pues; mas, respecto de la mezcla mutua
e de sapiencia y de placer, si se dijera que nos comportamos cual artesanos, por los materiales de que y en que hemos de trabajar, ¿no se nos asemejaría bellamente a ellos llamándonos así?

PROTARCO. Y muy bien.

SÓCRATES. Después de lo cual, ¿no viene el tener que emprender tal mezcla?

PROTARCO. ¿Cómo no?

SÓCRATES. ¿No sería más correcto repetirnos lo dicho ya, y recordarlo?

PROTARCO. ¿Qué cosas?

SÓCRATES. Las que recordamos anteriormente; me parece
60a correcto el refrán: «hay que repetir en palabras dos y aun tres veces lo bien dicho».

PROTARCO. ¿Cómo no?

SÓCRATES. Adelante, ¡por Júpiter!, que creo hemos, de esta manera, de repetir lo dicho entonces.

PROTARCO. ¿Qué?

SÓCRATES. Filebo sostiene que el placer es la meta correcta para todos los vivientes; que es preciso que todos se la propongan. Aún más: que tal es lo bueno para todos, y que esos dos nombres "bueno y placentero", correctamente puestos, convienen a una y la misma naturaleza. Mas Sócrates afirma
b que no son una, sino dos, como los nombres, y que lo Bueno y lo Placentero poseen naturaleza diversa. No obstante, la sapiencia participa más del lote de lo Bueno que el placer. ¿No es, y fue, esto lo entonces dicho, Protarco?

PROTARCO. Enteramente.

SÓCRATES. ¿Y no convinimos entonces y ahora en esto?

PROTARCO. ¿En qué?

SÓCRATES. En que la naturaleza de lo Bueno se diferencia de lo demás en este aspecto:

c PROTARCO. ¿En cuál?

SÓCRATES. En el de que siempre que esté presente perfectamente, del todo y de todas maneras, no se necesitará jamás de nada más, teniendo ya lo suficiente perfectísimamente. ¿No es así?

PROTARCO. Pues así es.

SÓCRATES. ¿Y no intentamos, con el razonamiento, ponerlos, en la vida de cada uno, cual distintos uno del otro, sin mezclar placer con sapiencia; más aún: que sapiencia no tenga ni un mínimo de placer?

PROTARCO. Así fue.

d SÓCRATES. ¿Y no nos pareció que a cada uno le bastaba entonces con uno de ellos?

PROTARCO. ¿Y cómo?

SÓCRATES. Pero, si en algo erramos entonces, repitamos lo que haga falta y hablemos más correctamente; poniendo que memoria, sapiencia, ciencia y opinión verdadera son de la misma idea, consideremos si, sin éstas, aceptaría alguien ser o poseer algo, no precisamente placer o grandísimo o intenso del que no supiera gozar verdaderamente y del que ni siquiera
e conociera qué le está pasando ni tuviera durante tiempo alguno memoria de tal afección. Dígase lo mismo respecto de sapiencia: si, sin placer alguno, aun el más breve, aceptaría alguien poseer sapiencia, más bien que poseerla con ciertos placeres, o bien aceptaría todos los placeres sin sapiencia antes que con cierta sapiencia.

PROTARCO. No hay modo, Sócrates; mas no hay necesidad alguna de preguntar lo mismo tantas veces.

61a SÓCRATES. ¿Así, pues, nada de esto sería lo perfecto, lo elegible por todos, lo del todo en todo bueno?

PROTARCO. ¿Cómo lo fuera?

SÓCRATES. Según esto hay que conseguir un concepto

claro y típico de lo Bueno para que, como decíamos, tengamos a quién dar el segundo lugar.

PROTARCO. Correctísimamente dicho.

SÓCRATES. ¿Es que no hemos tomado un cierto camino hacia lo Bueno?

PROTARCO. ¿Cuál?

SÓCRATES. A la manera como si alguien, buscando a un
b cierto hombre, se enterara primero de la casa donde habita, ¿no habría con ello encontrado algo grande acerca del buscado?

PROTARCO. ¿Cómo no?

SÓCRATES. Mas ahora un cierto razonamiento nos indica, cual al principio, no buscar lo Bueno en la vida inmezclada, sino en la mezclada.

PROTARCO. Ciertamente.

SÓCRATES. Gran esperanza hay, según esto, de que lo buscado se nos muestre más claramente estar en la vida bellamente mezclada más que en la que no lo esté así.

PROTARCO. Mucho más.

SÓCRATES. Hagamos la mezcla, Protarco, rogando a los
c dioses, sea a Baco o a Vulcano o a cualquiera de los dioses a quien haya caído en suerte lo de la mezcla.

PROTARCO. Sea así.

SÓCRATES. Por cierto que, cual escanciadores, estamos junto a las fuentes: a una de miel, compararíamos la del placer; mas la de sapiencia, sobria y abstemia, a fuente de una cierta agua austera y saludable que hemos de procurar mezclar de la más bella manera.

PROTARCO. ¿Cómo no?

d SÓCRATES. Ante todo, pues: ¿tendríamos la suerte de mezclar bellamente si mezcláramos cualquier placer con cualquier sapiencia?

PROTARCO. Tal vez.

SÓCRATES. No es seguro así. Me parece puedo exponer una opinión sobre cómo mezclarlas con el menor peligro.

PROTARCO. Di cuál.

SÓCRATES. Como nos pareció, ¿había verdaderamente un placer mayor que otro; y una arte, más exacta que otra?

PROTARCO. Pues, ¿cómo no?

SÓCRATES. Y que había ciencia distinta de ciencia; una,
e de mirada puesta en lo generable y corruptible; otra, en lo no generable y no corruptible, sino lo que está siendo siempre de idéntica e igual manera, mirando lo cual desde el punto de vista de la verdad, juzgamos que ésta era más verdadera que aquélla.

PROTARCO. Y correctamente, por cierto.

SÓCRATES. ¿Qué, y si, mezclando los sectores más verdaderos de ambas, viésemos, ante todo, si, mezcladas, son suficientes para proporcionarnos la más amable de las vidas, o si necesitamos de algo más y diferente de ellas?

62a PROTARCO. Me parece que hemos de proceder así.

SÓCRATES. Sea, pues, un hombre sapiente, acerca de la Justicia misma, sobre lo que es, y que razone siguiendo a lo que entiende y que discurra de parecida manera acerca de todas las demás cosas.

PROTARCO. Sea, pues.

SÓCRATES. ¿Tendrá suficiente ciencia si posee la razón de Círculo y de Esfera, la divina; mas ignora esta nuestra humana esfera y estos nuestros círculos, a pesar de servirse de
b Aquellos, los Otros, en la edificación, y parecidamente en las reglas y los compases?

PROTARCO. Llamaríamos, Sócrates, ridícula tal disposición nuestra a estar siendo tan sólo con las ciencias divinas.

SÓCRATES. ¿Cómo dices?; ¿que se ha de continuar y meter en común a la vez esa arte, no segura y no pura, de la falsa regla y del falso círculo?

PROTARCO. Porque es necesario, si cualquiera de nosotros ha de hallar siempre el camino de nuestra casa.

c SÓCRATES. ¿Y qué de la música de la que hace poco afirmamos que, por estar llena de adivinación e imitación, estaba falta de pureza?

PROTARCO. Me parece necesario, si nuestra vida ha de ser de alguna manera vida.

SÓCRATES. ¿Quieres, pues, que cual portero, empujado y forzado por multitud, vencido, abra yo de par en par las puertas y deje entrarse todas las ciencias y mezclarse en uno la menos pura con la pura?

d PROTARCO. Pues bien: no sé, Sócrates, qué mal haya en aceptar todas las demás ciencias, teniendo las primarias.

SÓCRATES. ¿Dejo, pues, que desemboquen en ese llamado por Homero, y bien poéticamente, «receptáculo de confluencias»?

PROTARCO. Ciertamente.

SÓCRATES. Que entren, pues; volvamos a la fuente de los placeres, porque pensábamos mezclarlos; primero, las partes
e de los verdaderos; y esto no nos resultó; sino que, por amor a toda clase de ciencia, las dejamos entrar en tropel y antes que a los placeres.

PROTARCO. Verdaderísimamente dicho.

SÓCRATES. Es hora, pues, de que, respecto de los placeres, nos decidamos a si los soltaremos a todos en tropel o si dejaremos primero entrar a los verdaderos.

PROTARCO. Para la seguridad importa mucho dejar entrar primero a los verdaderos.

SÓCRATES. Pues que entren. Mas, ¿qué después? Pero, ¿si hubiere algunos necesarios, como las hay ciencias, habremos de mezclarlos?

PROTARCO. ¿Cómo no?, los necesarios, por cierto.

63a SÓCRATES. Mas si, como dijimos, es inofensivo y provechoso saber durante la vida de todas las artes, digamos ahora lo mismo de los placeres; que, si es conveniente e inofensivo a todos nosotros gozar de todos los placeres, hay que mezclarlos a todos.

PROTARCO. ¿Qué diremos, pues, sobre ellos y cómo nos portaremos?

SÓCRATES. Hay que preguntarnos, Protarco, no a nosotros, sino a los placeres y a las sapiencias mismas, para informarnos, lo siguiente acerca de sus relaciones:

b PROTARCO. ¿Qué?

SÓCRATES. ¿"Queridos —haya de llamárselos 'placeres' o con otro nombre cualquiera— aceptaríais habitar con toda clase de sapiencia o sin nada de ella"? Creo que a esto no tendrían más remedio que responder. . .

PROTARCO. ¿Qué?

SÓCRATES. Lo que antes se dijo: "que eso de solitarios,
yermos y límpidos es un estado ni del todo posible ni pro-
vechoso. De todos los estados nos parece el mejor, uno por
c uno, cohabitar con el de conocernos a nosotros mismos y a
todo lo demás perfectamente en la medida de lo a cada uno
posible".

PROTARCO. "Bellamente acabáis de responder", diríamos.

SÓCRATES. Correctamente. Es el turno de preguntar después de esto a Sapiencia y a Inteligencia: "¿necesitáis de placeres en la mezcla?", diríamos preguntando a Inteligencia y a Sapiencia. "¿De qué placeres?", dirían tal vez ellas.

PROTARCO. Probablemente.

d SÓCRATES. Después de lo cual nuestro razonamiento pro-
seguiría: "además de placeres verdaderos", diríamos, "¿nece-
sitáis cohabitar con los placeres mayores y más intensos?". "Y,
¿cómo?, Sócrates", dirían tal vez, "cuando nos traen mil im-
pedimentos, perturban con tormentos enloquecedores las almas
en que habitamos y no dejan, por principio, que nazcamos
nosotras mismas, y a los hijos que nos nacen los pervierten
casi siempre de todo en todo inoculándoles, por el descuido,
e olvido. Mas a los que llamaste placeres verdaderos y puros,
tenlos casi por de casa, además de los que van con salud y
templanza y aun a todos aquellos que, cual si fueran servidores
de diosa, acompañan a toda virtud; a éstos, mézclalos. Mas
en cuanto a placeres seguidos de insensatez y otras maldades,
gran sinrazón fuera mezclarlos con la inteligencia, si se quiere
contemplar la más bella e imperturbable mezcla y unión en
64a que tratar de aprender qué hay de naturalmente bueno en el
hombre y en el Todo, y adivinar tal vez cuál es su idea".
¿No afirmaremos que, razonable y fundadamente, la inteli-
gencia se ha respondido a sí misma, en lo ahora preguntado,
acerca de ella misma, y de memoria y de opinión correcta?

PROTARCO. De todo en todo es así.

SÓCRATES. Mas es necesario estotro, sin lo cual nada llegaría verdaderamente a ser.

b PROTARCO. ¿Qué?

SÓCRATES. Si no se mezcla la verdad, nada de lo que viene al ser vendría verdaderamente al ser; ni venido, sería.

PROTARCO. Pues, ¿cómo?

SÓCRATES. De manera alguna. Mas si aun faltare algo en tal mezcla, decidlo tú y Filebo, porque, para mí, me parece que el razonamiento presente está terminado, cual si fuera un cierto mundo incorporal mandando bellamente en un cuerpo animado.

PROTARCO. Di, Sócrates, que soy de tu misma opinión.

SÓCRATES. Ahora bien: si dijéramos que nos hallamos
c ahora en el vestíbulo y aun en la habitación misma de lo Bueno, ¿no lo afirmaríamos con una cierta corrección?

PROTARCO. A mí también me lo parece.

SÓCRATES. ¿Qué es, pues, lo más precioso en tal mezcla y lo que nos parecería a todos ser suprema causa de hacérsenos amable tal estado? En viendo esto, meditaremos sobre si ha surgido en él, Todo algo más afín o más casero a placer o a inteligencia.

d PROTARCO. Correctamente, porque esto nos ayudará grandemente en nuestro juicio

SÓCRATES. Y además no es difícil de ver la causa por cuya virtud toda mezcla o resulta digna de todo o absolutamente de nada.

PROTARCO. ¿A qué te refieres?

SÓCRATES. A algo que ningún hombre ignora.

PROTARCO. ¿Qué?

SÓCRATES. Que cualquiera combinación, sea como sea y sea cual sea, por necesidad destruye lo combinado y, primero, a sí misma, si no se da la buena suerte de que sea según medida, y sea de la naturaleza de lo conmensurado, porque, en tal caso, no es combinación sino calamidad, en verdad
e puro revoltijo e impotente, y tal resulta ser eso siempre, en realidad, para quienes la padecen.

PROTARCO. Verdaderísimo.

ΣΩ. Οὐκοῦν τὸ μετὰ τοῦτο τὴν μετριότητα ὡσαύτως σκέψαι, πότερον ἡδονὴ φρονήσεως ἢ φρόνησις ἡδονῆς πλείω κέκτηται;

ΠΡΩ. Εὔσκεπτόν γε καὶ ταύτην σκέψιν προβέβληκας· οἶμαι γὰρ ἡδονῆς μὲν καὶ περιχαρείας οὐδὲν τῶν ὄντων πεφυκὸς ἀμετρώτερον εὑρεῖν ἄν τινα, νοῦ δὲ καὶ ἐπιστήμης ἐμμετρώτερον οὐδ' ἂν ἕν ποτε.

ΣΩ. Καλῶς εἴρηκας. Ὅμως δ' ἔτι λέγε τὸ τρίτον. Νοῦς e
ἡμῖν κάλλους μετείληφε πλεῖον ἢ τὸ τῆς ἡδονῆς γένος, ὥστε εἶναι καλλίω νοῦν ἡδονῆς, ἢ τοὐναντίον;

ΠΡΩ. Ἀλλ' οὖν φρόνησιν μὲν καὶ νοῦν, ὦ Σώκρατες, οὐδεὶς πώποτε οὔθ' ὕπαρ οὔτ' ὄναρ αἰσχρὸν οὔτε εἶδεν οὔτε ἐπενόησεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς οὔτε γιγνόμενον οὔτε ὄντα οὔτε ἐσόμενον.

ΣΩ. Ὀρθῶς.

ΠΡΩ. Ἡδονάς δέ γέ που, καὶ ταῦτα σχεδὸν τὰς μεγίστας, ὅταν ἴδωμεν ἡδόμενον ὁντινοῦν, ἢ τὸ γελοῖον ἐπ' αὐταῖς ἢ τὸ πάντων αἴσχιστον ἑπόμενον ὁρῶντες αὐτοί τε 66 a
αἰσχυνόμεθα καὶ ἀφανίζοντες κρύπτομεν ὅτι μάλιστα, νυκτὶ πάντα τὰ τοιαῦτα διδόντες, ὡς φῶς οὐ δέον ὁρᾶν αὐτά.

ΣΩ. Πάντῃ δὴ φήσεις, ὦ Πρώταρχε, ὑπό τε ἀγγέλων πέμπων καὶ παροῦσι φράζων, ὡς ἡδονὴ κτῆμα οὐκ ἔστι πρῶτον οὐδ' αὖ δεύτερον, ἀλλὰ πρῶτον μέν πῃ περὶ μέτρον

d 3 ὡσαύτως : ὡς οὕτως T || 4 σκέψαι : -η Eus. || 8, 9 ἀμετρώτερον... ἐμμετρώτερον : ἀμετρό- ἐμμετρό- W Eus. Stob. || e 1 δ' ἔτι : ἔτι W || 2 πλεῖον : πλέον Coisl. Eus. || γένος : μέρος T[2] Eusebii O || 4 ἀλλ' Badham : ἄρ' B ἆρ TW Eus. Stob. || οὖν : οὖν ἢ BW || 6 ἐπενόησεν : ὑπενό- LM[d] ὑπερενό- Stobaei A || οὐδαμοῦ οὐδαμῶς Eus. || 7 ὄντα : ὂν Stobaei codd. || 9 γέ om. Stob. || που : δήπου Eus. || ταῦτα : ταύτας W Eus. Stob. || 66 a 1 ἑπόμενον ὁρῶντες : ἐπανορῶντες Stobaei codd. || 3 οὐδὲν ὁρᾶν Stobaei codd. οὐδ' ἐνορᾶν Eusebii I || 5 δὴ φήσεις : δὴ φύσιν W δεῖ φησὶν Stobaei codd. || 7 δεύτερον... 8 ὁπόσα habet i. m. W.

SÓCRATES. Con esto el poder de lo Bueno se nos ha huido a la naturaleza de lo Bello, porque mensura y conmensuración son, por cierto y siempre, origen a belleza y a toda clase de virtud.

PROTARCO. Así realmente es.

SÓCRATES. Afirmamos además que con todo eso había de estar mezclada Verdad.

PROTARCO. Así fue.

65a SÓCRATES. Según esto, pues, si no podemos cazar con una sola idea lo Bueno, captémosla con tres: belleza, conmensuración y verdad; y digamos que tomando cual si fuera una estas tres, correctísimamente haríamos de ella, de entre los componentes de la mezcla, causa; y diríamos que la mezcla ha resultado buena por ser buena tal causa.

PROTARCO. Correctísimamente.

SÓCRATES. Cualquiera ya, Protarco, nos resultará competente juez sobre cuál de los dos: Placer y Sapiencia es más
b congénere con lo óptimo y con más valioso para hombres y dioses.

PROTARCO. Es claro; mas es preferible llevar a su término el razonamiento.

SÓCRATES. Juzguemos, pues, a cada una de esas tres ideas en relación al placer y a la inteligencia, porque hemos de ver a cuál de éstos atribuiremos el ser más congénere con ellas.

PROTARCO. ¿Te refieres a belleza, verdad y conmensuración?

SÓCRATES. Sí. Toma, en primer lugar, a Verdad, Pro-
c tarco; y, tomada, y mirando hacia los tres: Inteligencia, Verdad y Placer, demorándote cuanto quieras, respóndete a ti mismo sobre si es más congénere con verdad, placer o inteligencia.

PROTARCO. ¿Para qué demorarme?; la diferencia, creo es grande. Porque el placer es de todos el mayor impostor; y así se dice que en los placeres del amor, que pasan por ser los mayores, aun el perjurio tiene el perdón de los dioses, cual si los placeres fueran niños desprovistos hasta de un mínimo
d de inteligencia. Mas Inteligencia es o idéntica con Verdad o de todo lo más semejante a ella y lo más verdadero.

SÓCRATES. Después de esto, y de parecida manera, considera la Mensura; cuál posee más de ella el placer que la sapiencia, o la sapiencia que el placer.

PROTARCO. Fácil de considerar es lo que pones a consideración; porque creo que nada se encuentra entre las cosas que, de natural, sea más desmesurado que placer y sus transportes, mientras que nada es más enmesurado que inteligencia y ciencia.

e SÓCRATES. Bellamente dicho. Mas responde a lo tercero: ¿participa de la Belleza más Inteligencia que el género placer, de modo que sea más bella Inteligencia que placer, o lo contrario?

PROTARCO. Pero, Sócrates, nadie, ni despierto ni dormido, descubrió jamás en sapiencia e inteligencia algo feo, ni pensé nunca jamás que lo haya sido, sea o haya de ser.

SÓCRATES. Correctamente.

PROTARCO. Mas respecto de los placeres, casi sobre todo los mayores, cuando vemos a alguien regodeándose en ellos descubrimos lo que tienen de ridículo o lo que los sigue de superlativa indecencia, de modo que nosotros mismos nos
66a avergonzamos, nos ocultamos lo más posible de la vista, confinamos todo esto a la noche, cual si ni la luz debiera verlo.

SÓCRATES. Afirmarás, según esto, Protarco, en todo lugar, o enviando mensajeros o hablando a los presentes, que Placer no es ni la primera ni la segunda de nuestras posesiones; mas que, primero, se ha de juzgar preferible, por más deleitable, lo pertinente a mesura, mesurado y oportuno y todo lo a esto semejante.

PROTARCO. Tal parece según lo acabado de decir.

b SÓCRATES. En segundo lugar: lo referente a conmensurado, bello, perfecto, suficiente, y lo que sea de tal linaje.

PROTARCO. Tal parece.

SÓCRATES. Poniendo en tercer lugar, así lo adivino, a Inteligencia y Sapiencia no pasarías muy de largo respecto de la verdad.

PROTARCO. Tal vez.

SÓCRATES. ¿No estará en cuarto lugar lo que pusimos ser propio del alma: ciencias, artes y opiniones, así llamadas,

c "correctas"; todo lo cual viene en cuarto lugar tras los tres, ya que son más congéneres con lo Bueno que con el placer?

PROTARCO. Tal pudiera ser.

SÓCRATES. En quinto lugar: ¿los placeres que pusimos, al definirlos, cual indoloros, denominándolos puros, de la misma alma, que siguen unos a las ciencias, otros a las sensaciones?

PROTARCO. Tal vez.

SÓCRATES. Con la cuarta generación, dice Orfeo, «cerrad el mundo del canto». Parece, pues, cual si nuestro razona-
d miento fuera a cesar, con el juicio sexto. Después de esto no nos queda sino poner algo así como cabeza a lo dicho.

PROTARCO. Hace falta.

SÓCRATES. Sea, pues, «lo tercero, al Salvador». Recorramos el mismo razonamiento, dejando constancia de él.

PROTARCO. ¿Sobre cuál?

SÓCRATES. Filebo sostuvo ante nosotros que Placer es, de todo en todo, lo Bueno.

PROTARCO. Eso de "tercera vez", Sócrates, pareces haberlo dicho cual si fuera preciso retomar desde el principio el razonamiento.

e SÓCRATES. Sí, pero sigamos lo siguiente: viendo lo que acabamos de recorrer, y repugnándome el razonamiento de Filebo, no sólo el de él sino el de miles y miles de otros, afirmé que, para la vida humana, es mejor y más excelente Inteligencia que Placer.

PROTARCO. Así fue.

SÓCRATES. Mas sospechando que hay aún mucho que decir, afirmé que, si se presentara algo mejor que los dos, pelearía por el segundo puesto en favor de Inteligencia contra Placer, quedando así privado Placer del segundo puesto.

67a PROTARCO. Lo dijiste.

SÓCRATES. Mas después se puso de manifiesto de suficientísima manera que ninguno de estos dos era suficiente.

PROTARCO. Verdaderísimo.

SÓCRATES. En este razonamiento, tanto Inteligencia como Placer, quedaron descartados; ninguno de los dos es lo Bueno

mismo, privados como están de seipsisuficiencia y del poder de lo completo y perfecto.

PROTARCO. Correctísimo.

SÓCRATES. Mas al aparecer un tercero mejor que cada uno de ellos, quedó entonces patente que Inteligencia es más casera y connatural que Placer con la idea del vencedor.

PROTARCO. Pues, ¿cómo no?

SÓCRATES. Según, pues, tal juicio, aclarado ahora por el razonamiento, la potencia del placer estaría en el quinto puesto.

PROTARCO. Tal parece.

b SÓCRATES. Mas no en el primero, aunque todos los bueyes, caballos y las demás bestias afirmen de consuno corresponder a eso de perseguir el goce, creyendo a las cuales, cual los augures a las aves, juzgan los más que los placeres son, para nosotros, el máximo aliciente para vivir bien, y creen, además, que los amores de las bestias son testigos más autorizados que los amores por los razonamientos que musa filósofa nos haga, en cada caso, adivinar.

PROTARCO. Todos afirmaremos ahora, Sócrates, que has hablado verdaderísimamente.

SÓCRATES. Así que dejadme ir.

PROTARCO. Una poquita cosa resta, Sócrates; no renuncies a ella antes que nosotros; yo te recordaré lo que falta.

NOTAS AL FILEBO

11 c.

"felicidad". εὐδαιμονία. La dicha propia de los dioses recibe, desde Homero, el calificativo de μακαριότης. El de εὔδαιμονια es la dicha propia, cuando más (εὖ) de los hombres. Mas no es su estado normal. Los δαίμονες eran para los griegos seres superiores a los hombres, mas inferiores a los dioses, por ser los daimonios (restituimos a la palabra su diptongo para que no suscite los sentidos adheridos durante siglos a la palabra demonio) hijos de dioses, o diosas, y mortales. Por extensión se daba el calificativo de δαιμόνιος ἀνήρ, varón daimoníaco, al excelente en algún orden. Así que el estado de dicha daimoníaca-buena (εὐ-δαίμων) elevaba al hombre sobre su estado cotidiano. Participaba de los daimonios en su mayor proximidad a los dioses; mas no llegaba a la de ellos ni a la de los dioses. Era, pues, cuestión importante determinar los medios para conseguir tal dichoso estado.

11 d, e; 12 a.

Las relaciones entre placer y sapiencia están aquí expresadas con la metáfora, tal nos parece, de vencer, ser vencido —νικᾷ, ἡττώμεθα—, por tanto es mejor la que venza. Pero eso de "mejor" está dicho con palabra que resuena a fuerza κρέιττων, κράτος.

Para el griego de aquellos tiempos, este criterio resonaba a la forma primitiva con que se presentaron las relaciones entre placeres y sapiencia: el de fuerza dominante. El de señorío (κύριος).

12 b.

"a la diosa". A Venus. En una concepción del universo en que se admitan dioses, la palabra "dios" es genérica, cual la de hombre, animal, caballo, rosal... A veces traduciremos la frase ὁ θεός por "este" dios, cuando se lo ha mentado anteriormente por su nombre propio, —Júpiter, Mercurio, Apolo...— o por una descripción inequívoca, —"padre de dioses y hombres", "el de Delfos".

12 c.

"formas", μορφάς. Así que la palabra εἶδος no puede traducirse por forma. Sobre el valor significativo y uso de εἶδος, véase en Cl. III.1. En este texto μορφάς correspondería a εἴδωλα: a imitaciones, semejas, siluetas de un eidos. Aquí se busca el eidos o algo uno (ἕν τι) del que lo demás, los placeres, serían formas de aparición o de degeneración real.

13 b.

Para la traducción de τἀγαθόν por lo Bueno, y no por el Bien, véase el Argumento I.1.

13 c.

"ejemplos", παραδείγματα. En rigor, esta palabra quiere decir ejemplos mostrativos, y no simples casos. Está emparentada en sentido con dos más: las de ἀπόδειξις y ἐπίδειξις. Tomemos la palabra δεῖξις por básica, y démosle la significación general de "mostración". La ἐπίδειξις es mostración exhibicionista, ostentosa, cual llegarán a ser por antonomasia las de los sofistas. En cambio ἀπόδειξις sería de-mostración, o mostración (δεῖξις) que parte de (ἀπό) premisas, principios. Y llegará a ser palabra que indique la manera peculiar como "muestran" los filósofos y los científicos. Mas παράδειγμα es mostración hecha con ejemplo ejemplar, que puede descaminar una discusión con su aparente claridad y uso. Mal ejemplo. Tanto peor cuanto más claro.

14 c.

"Reafirmemos con el consentimiento este razonamiento", no traduce fielmente la fuerza del texto griego. Entre consentimiento y razonamiento no hay afinidad ni verbal ni conceptual en castellano. Mas la hay en griego entre λόγος y ὁμο-λογία. Razón y consentimiento razonado se acercarían más. Pero λόγος es palabra "acorde" (Cf. Cl. I.1): es palabra enrazonada y razón empalabrada. Así que el consentimiento tiene que ser de palabra y de razón. Consentir en pensar y en hablar. Entonces el razonamiento queda "confirmado" para algo de su mismo orden, λόγος con ὁμο-λογία.

14 d.

Esas maravillas sobre "lo uno y los Muchos" δεδημευμένα ya se han democratizado, δῆμος. Hecho del dominio público.

"Por decirlo así", ὡς ἔπος εἰπεῖν. Es frase hecha, Cf. Cl. II.1. Fuera más literal traducir "tal como lo dice la épica" que estaba en favor, casi cual norma de hablar común.

15 a, b.

Hay que distinguir, como hace el texto griego, entre unidad (uno, ἕν) unidades (ἑνάδας) y μονάδας (unicidades). Una unicidad es algo uno (ἕν τι), firme (βέβαιον); es la misma (τὴν αὐτήν), indestructible, ingenerable. No así un hombre "uno", un buey que sea simplemente "uno", etc.

La contradicción u oposición (ἐναντίον) es máxima cuando se contraponen unicidad y multiplicidad, pero no llega a tal extremo la oposición entre uno y muchos, que es la ya popular, democratizada.

16 c, d.

Para el significado de idea, véase Cl. III.1. En Argumento se explica largamente este planteamiento del tema propuesto aquí por Sócrates a los jóvenes presentes.

17 a.

Sócrates recomienda aquí a los jóvenes no pasar de prisa (directo), ἐυθύ, cual si se tratara de una recta (ἐυθεῖα) desde unidad a infinidad, ilimitación, o desde ilimitación a unidad, sino, inclusive en cuanto a multitud e infinidad, y unidad entre números pasar de uno a dos, de dos a tres...; desde infinito... a tres, dos uno. Algunos de los sabios de hoy en día lo hacen más de prisa, otros más despacio, de lo debido, saltándose los intermedios. Pasar ordenadamente por los intermedios es propio de quien procede dialécticamente, διαλεκτικῶς, por cuenta-y-razón (λόγος, Cf. Cl. I.1). Solamente de esta manera se evita que infinito degenere en indefinido; y por tanto que no se trate el sabio con la "idea de infinito", ἀπείρου ἰδέα, que es lo que exige la idea de unidad. Y al revés: no desdibujar la idea de unidad dejando alegremente (χαίρεν) que vaya (μεθέντα) hacia indefinido.

Nótese que ἄπειρον es palabra "acorde" en que resuenan para el griego simultáneamente las notas de infinito e indefinido, limitado-ilimitado. La traducción emplea una u otra de estas palabras según el contexto. Según el contexto el acorde pone en resalte o contrapone una nota a la otra, sin que con todo se pierda ninguna de las dos, cual posibilidad de paso. Cl. I.

17 b.

El sonido que... es infinito en multitud, ἄπειρος πλήθει, "infinito" tiene aquí claramente la significación de in-definido, no de positivamente infinito que tal vez alguien le daría ahora; el sonido... está definido por esa definición o delimitación que le dan vocales y consonantes. Cantidad y calidad no definen a lo infinito, sino a lo indefinido.

17 d.

Para el valor de μέτρον, véase Cl. I.5.

18 a.

Naturaleza de lo indefinido; ἀπείρου φύσις; idea de lo indefinido. Dos expresiones, la segunda en 16 e; la primera aquí. Indicio de que deben tomarse en un vago sentido, sugerente, no estricto. Comenzar por mirar a lo indefinido lo nota un griego cual caso de fuerza, ἀναγκασθῇ. Lo natural es comenzar por mirar (βλέπειν) hacia lo uno, y seguir mirando hacia un número determinado. El número es el que determina o define una multitud (πλῆθος), sea de sonidos, o no. Y al número, o a eso de número (multitud) lo determina el número uno, la unidad. Número es multitud definida, determinada paso a paso, por unidad.

18 c.

En el sonido que sale por la boca humana (φωνή), no por la brisa... Teuth, dios lunar de los egipcios, o numerador del tiempo, definió, dentro de él, vocales y consonantes, y un número fijo; y se llamaron elementos. Mas no se puede tomar "uno por uno" tales elementos —αὐτὸ καθ'αὑτό, Cf. Cl. II.2— separado de todos los demás, sino formando unidad; esta dependencia de cada uno respecto de todos tiene razón (λογισάμενος, cuenta-y-razón) de vínculo (δεσμός); hace de tal multitud una unidad, y se llama arte gramatical (γραμματικῆ τεχνη).

Lo que del sonido, aun del que sale por boca humana quede, podrá entrar en otra parte, vgr. musical, si cumple las anteriores condiciones de de-finir con número finito cantidad y calidad de elementos de modo que todos ellos, finitos en número y definidos en calidad, den un todo, en virtud de tal vínculo. Hacer tal es obra de arte.

Ahora se trata de aplicar esto a placer y dolor, sabiduría... para que, dejando su estado vulgar de in-definidos en cuanto a número, calidad, orden... resulten definidos y ordenables según número cardinal y ordinal.

19 a, b.

Determinar los eídoses (εἴδη) de placer (ἡδονή), cuántos y cuáles son (ὁπόσα καὶ ὁποῖα), y lo mismo los de sapiencia (φρόνησις). Para determinarlo o de-finirlo (eliminando el estado de indefinido, ἄ-πειρον) hay que poder emplear unidad, o semejanza o identidad, o lo contrario.

19 c.

δεύτερος πλοῦς, la llamada "segunda navegación", o, ampliamente, el segundo ataque a la cuestión de que se trata, cuando es aventurado como lo era entonces todo viaje por mar.

"conversación". La palabra συνουσία es más significativa: no sólo es con-vivencia, sino con-siencia, serse-con, conserse (συν-εἶναι). Para el griego

gran parte, y bien importante, del conversar o convivir consistían, y se les iba el tiempo, en conserse hablando según cuenta y razón (λόγος). Diálogo.

19 d, e.

Relación entre δι-ορίζειν (definición, señalamiento de linderos, ὅρος) y límite (πέρας). Todavía resuena, cual notas de "acorde" (Cl. I) en definición, cual procedimiento lógico-dialéctico, la experiencia primitiva de la función de frontera, linderos, cual medios para indicar y defender una propiedad material. Aquí ya para indicar la esencia, οὐσία, Cf. Cl. I.2.

Los jovencitos se sienten, frente a Sócrates, cual niños (παίδες) y en son de juego de niños (παιδία) amenazan a Sócrates con... y le recuerdan el refrán "lo que se da no se quita", τῶν ὀρθῶς δοθέντων ἀφαίρεσις οὐκ ἔστιν.

20 c, d.

"Lote propio", dado por la diosa Μοῖρα. Esta resonancia religiosa de ciertas palabras, además o junto con su sonancia normal ya, es típica dei lenguaje griego de los diálogos. Cf. Cl. I.6.

El Lote propio de Lo Bueno es lo de perfecto y aun lo de perfectísimo, o sea, lo de Suficiente; seipsisuficiente.

En las palabras θηρεύει, ἐφίεται, resuena todavía el significado primitivo, prefilosófico, de ir de caza y disparar hacia la presa deseada.

21 a.

ὄντως es el adverbio usado para dar o mantener el tono ontológico de lo tratado. Equivale a nuestras frases; en realidad, realmente, en realidad de verdad. Se debió pronunciarlo con un cierto énfasis.

22 a.

"ambas a la una", συναμφότερος. Porque la mezcla ha de ser de dos cosas que se complementen, cual placer-inteligencia..., que formen un par, y no sean dispares cual placer y número, figura y memoria...

23 b.

"artilugio", μηχανή: toda máquina le parecía aún al griego tener algo de truco, de trampa. μηχανίξειν es maquinar, maquinación. Aquí se alude a máquinas de guerra, βέλη.

23 c.

Dios, θεός. En culturas que reconocen, aun a veces oficialmente, la pluralidad de dioses, "dios" es palabra tan común como "hombre", "caballo"... En la traducción lo escribimos en estos casos con minúscula inicial. A veces

el artículo hace de demostrativo: este dios, —del que se venía hablando, vgr. Júpiter, Apolo, Venus. . ., o al que se alude con una descripción inequívoca, cual "el de Delfos". El contexto lo indica. Sócrates no indica más determinadamente esta función de dios, —de qué dios, cómo. . .- El dios que sea, o el dios como sea, en cuanto dios puso de manifiesto, δεῖξαι, así sencillamente, —no para demostración, ἀπόδειξις, ni para exhibirlo, ἐπίδειξις, que hay entre los seres, en el orden del ser, τῶν ὄντων, finito e infinito— o limitado e ilimitado. Ahí están manifiestos esos dos eídoses. Y tres más que Sócrates menciona a los jovencitos con quienes está dialogando. Trata de eídoses que están en estado de idea (Cf. Cl. III.1).

24 hasta 26 a.

Nótese:

1) Hay una multitud escindida y dispersa de infinitos (23 ε). Se trata de llevarlos a unidad (a idea): εἰς ἕν.

2) En infinito o ilimitado, mientras sean o estén siendo tales hay más y menos, —más y menos calor, más o menos frío, más o menos extenso, más o menos placentero. . . (24 a, b). O al revés: "más o menos" muestran que aquello en que están es infinito o, ilimitado, —sea dolor, calor. . .

3) Si en infinito o limitado (ἄπειρον), en calor o en dolor, placer, se ponen límites (πέρας), se los define (ὅρος, πέρας), dejan de ser infinitos. "Al hacerse perfectos" o con fin-final (τέλος, Cl. I.4), dejan de existir: han llegado a su final, finen. La definición los fine. Por tanto han de estar siendo (ὄντε) por cierto (δήπου) imperfectos (ἀπείρων), in-definidos, in-acabados. Así es como serán de todo en todo infinitos, i-limitados (24 b).

Esto nos lo indica la razón (λόγος).

4) Por tanto todas esas clases y casos de más-menos —más fuerte-más débilmente. . . en calor, placer, cantidad. . .—- hay que dirigirlos a un eidos, en función de idea: al eidos de Infinito-ilimitado. A lo disperso y escindido (biescindido, διέσπασται διέσχισται) reconducirlo a unidad y ponerle el sello (ἐπισημαίνεσθαι) de ella. (25 a). Aquí, el de la unidad del eidos-idea de infinito.

5) El eidos-idea de finito-delimitado (πέρας) puede tomar diversas maneras: igual, igualdad (ἴσον, ἰσότης), igual-doble, triple. . . o en general relación de número a número cual de medida a medida, πρὸς ἀριθμόν ἀριθμὸς ἢ μέτρον πρὸς μέτρον, así tomando a 1 como unidad: doble que 1, triple que uno. . .; tomando como unidad a dos —medida de los pares— doble de dos (4), doble de cuatro (8), etc. Todo ello hay que conducirlo racionalmente (ἀπολογιζόμενοι, partiendo ἀπό de razón) a "límite" (πέρας).

Y es el segundo eidos-idea. "Bellísimamente", κάλλιστα, dice Protarco. El tercer eidos-idea es el de mezcla de los dos eídoses anteriores que forman un par o son un ambos (ἀμφοῖν). Todas las mezclas, sean de frío-calor, húmedo-seco, placer-dolor... han de ser reconducidas de su estado de dispersión y escisión hacia tal eidos, en función de idea respecto de tales casos y cosas. A todos éstos llama Sócrates περατοειδοῦς, limitiformes. Para salvaguardar la finitud o definición la diosa impuso ley y orden (νόμον, τάξιν) 26 b.

26 d.

El cuarto eidos es la causa. Hace falta introducirlo en virtud del principio "todo lo engendrado se engendra por una causa".

Llámeselo causa (αἴτιον) o hacedor (ποὶοῦν); y a lo producido llámeselo engendrado (γιγνόμενον) o hecho (ποιούμενον). La causa puede tener auxiliares en eso de engendrar, —causas segundas (sirvientes, δωλεῦον) (27 a).

Todos estos puntos los toca Sócrates brevemente, cual si fueran sabidos y concedidos. Tal causa recibe también el nombre de demiurgo (δημιουργοῦν).

27 b, c.

Cuando en algo real que se halla en estado de i-limitado o infinito, indefinido (ἄπειρον) se introduce límite (πέρας) bajo manera de igual, medido, número fijo... la realidad queda de-finida, limitada, con linderos propios: es decir, resulta οὐσία, esencia, o propiedad privada. (Cl. I.2). Así se la llama en 26 d y aquí. Esencia, realidad, mezclada y engendrada. Y dice Sócrates que, hablando así, no se desafinaría en nada πλημμηλοίην. Calificación musical aplicada a ontología. Algo bien griego. Recuérdese que música proviene de las diosas Musas, y éstas resuenan perceptiblemente aún en música, para el griego.

27 d.

El límite ata, ὑπὸ τοῦ πέρατος δεδεμένων. Es decir: de-fine lo propio y lo des-linda de lo demás. A la manera como los límites del triángulo, su periferia, de-limita y de-fine el área como suya, calculable por ellos.

28 a.

"faltar cantando fuera de tono" o de tema (μέλος). Reproche al que era el griego muy sensible en todos los órdenes.

28 c.

La palabra ὅλον no está bien traducida por "universo". O hay que entender por "universo" universo en cuanto "todo", no en cuanto un simple total de todas las cosas. Constituyen orden ascendente de unidad,

todos (πάντα), total (πᾶν). Todo (ὅλον). Para designarlo el griego dispone de palabra propia, diferente, no así en castellano.

Tal Todo está bien y bellamente adornado y ordenado. Tal es la fuerza del κόσμος griego. Y la que tiene el verbo διακοσμεῖν. Mundo, si se acepta esta palabra para traducir κόσμος, es, por antonomasia "El Orden adornado". Por lo de orden, bueno; por lo de adorno, bello. Y Sócrates con Protarco convienen en que la Inteligencia es la causa de él, la más apropiada y única. No el azar (εἰκῇ), lo irracional (ἄλογον), la suerte (ἔτυχεν o lo que salga) 29.

29 b.

Casos de paso legítimo de uno a todos: ἐν ἑνὶ λαβὼν περὶ πάντων νόει ταὐτόν. El Fuego, y los fuegos. El Fuego en el Todo, y los fuegos en las partes. Cuerpo y cuerpos. Cuerpo en cuanto cuerpo de Todo: de Mundo, y cuerpo en cuanto de cuerpos de cosas. El carácter o condición de Todo absoluto altera todas las propiedades tal cual se hallan en partes de Todo. Y al revés.

30 c.

En el total (ἐν τῷ παντὶ) hay mucho de in-definido, i-limitado; hay también suficiente de límite; y hay sobre ellos una causa, y no vulgar, que ordena, adorna. Ordenar, adornar, coordinar (συντάττουσα) ilimitado con límite en cada cosa (años, estaciones...) sólo puede hacerlo, justicieramente, causa de tipo inteligencia-sabiduría.

34 b.

A notar el sentido que da Sócrates a re-miniscencia (ἀνάμνησις): cuando a lo que cuerpo y alma han sentido o padecido conjuntamente (κοινῇ), el alma lo re-toma (ἀναλαμβάνει) para sí misma (ἐν ἑαυτῇ) sin el cuerpo a tal caso, llamaríamos "re-miniscencia".

36 c.

Sócrates plantea la cuestión de si a placer, dolor, se puede aplicar el calificativo de verdadero y falso, que, sin dificultad se puede aplicar a opinión.

37 b.

Placer es complacerse (ἥδεσθαι) realmente, en realidad, ὄντως, sea correcta o incorrectamente (ὀρθῶς), falsa o verdaderamente.

37 c.

Cuestión nueva o coherente con la anterior: ¿qué calificativos (ποῖα ἄττα) serán apropiados a placer, dolor? Anteriormente se les aplicó los

cuantificativos de grandes, pequeños... Sigue una discusión, no llevada a término, sobre la corrección de aplicar a opinión los calificativos de verdadera o falsa. La conexión, no directa, provendría de que hay placeres, dolores por opinión que se tiene respecto de lo futuro o de lo pasado, por intervención de esperanza, temor...

39 e.

Desvía Sócrates el diálogo hacia otra cuestión, conexa con la anterior: la realidad (ὄντως) de penar y apenarse, gozar y gozarse va acompañada de opinión acerca del objeto o término de ellas, y a veces de imágenes o imaginaciones. Pero en los buenos los dioses causan tales imágenes agradables y correspondientes a los placeres buenos. Y en este sentido, por favor divino, los placeres resultan verdaderos. Al contrario, en los malos.

40 a, b, c, d.

Sócrates reafirma que opinar, penar, gozar... son siempre reales, en cuantos tales (ὄντα).

41 c.

"Por las apetencias el cuerpo se desdobla y separa del alma", no por el placer o dolor.

42 b.

Los cuantificadores de igual, mayor, menor respecto de placer y dolor hay que considerarlos no solamente dentro cada uno de sus eídoses —placer más o menos intenso que otro placer, dolor más o menos fuerte que otro dolor..., sino contraponiendo a la vez placer a dolor (τιθέμεναι παρ' ἀλλήλας); los placeres, contrapuestos a los dolores, parecen placeres mayores... Se trata de parecer (φαίνονται), no de ser en realidad así. Cual lo remoto parécele a vista menor de lo que es. Por este aspecto, relativo, pudiera entrar en placeres y dolores el calificativo de verdaderos o falsos.

43 a.

"Los sabios", de la escuela de Heráclito. ἀεὶ ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ: ana-bolismo, cata-bolismo. Mas todo lo que se siente es real, mas no es sentido; se nos oculta (λανθάνομεν). Los cambios pequeños son reales, mas no son sentidos. Este principio de los sabios vale solamente para los cambios grandes. El principio dice: "siempre todo fluye hacia arriba, hacia abajo", en lo grande, en lo mesurado, en lo pequeño. Mas el flujo en lo mesurado y en lo pequeño, que es el estado propio de la vida, cuando se restituye o restaura su propio estado αὐτῶν φύσιν ὅταν καθιστῆται, no es notado; no es sentido. No es ni penoso ni placentero. Tal es el tercer tipo de vida: la que no es ni placentera ni dolorosa (43 d).

43 d, 44 a.

Planteamiento y discusión inicial sobre si placer es no dolerse; dolor es no placer. Es falso, o es una opinión falsa acerca de lo que es placer y dolor, porque los dos tienen una propia naturaleza (ἡ φύσις ἑκατέρου).

45 c.

Planteamiento general: "lo genérico de placer; ¿se echa de ver (ἰδεῖν) mejor en los placeres llevados al superlativo: en los más agudos y violentos?". Nótese que "genérico", género (γένος) designa aquí precisamente lo propio, lo específico, del *eidos* "placer". Cf. Cl. III.1. Igual se diría de cualquier otra afección tomada en cuanto tal (según su eidos). ¿Se la ve mejor mirándola en su estado superlativo?, o en el mesurado. En 45 e se recuerda el "nada en demasía" (μηδὲν ἄγαν). Por ser esta norma típicamente griega, pasada inclusive a refrán, queda refutada y condenada la sentencia anterior.

46, 47 d, e.

Mezclas: 1) de placer y dolor en el cuerpo; 2) de placer y dolor en cuerpo y alma en cuanto diferentes uno de otro; 3) mezcla de placer y dolor en el alma. Tales mezclas pueden ser estables y definibles; sus componentes se mantienen a la una, simultáneamente (σύνκρασις, ἅμα); dan una mezcla "una", con unidad propia u original (μία).

47 e.

Homero, *Ilíada,* XVIII, 107-111.

48 d.

"dividir algo en tres partes", τριχῇ τέμνειν, va contra la predilección, normativa griega, de dividir, por lo pronto y si es posible, en dos. Por eso Protarco dice a Sócrates: "si es que soy capaz" de ello. No resulta capaz de hacerlo, como se ve por las respuestas posteriores. Entonces se vuelve a la norma: "dividir en dos", διαιρετέον δίχα (49 a).

50 b.

En comedia y tragedia, placeres y dolores del alma, están mezclados simultáneamente y unidamente (ἅμα κεράννυσθαι), en estos casos y en otros por miles de miles (μυρίοις).

50 d.

Conclusión general: "hay que aceptar simplemente (ἁπλῶς) que tanto el cuerpo sin el alma, como el alma sin el cuerpo, y en común los dos, entre sí, están llenos de esa mezcla de placer con dolor". Mezcla como estado positivo, estable y original. Da para un tercer género de vida.

51 - 53.

Placeres inmezclados (ἀ-μείκτους). Ejemplos: placeres por colores, figuras, sonidos bellos, así llamados, y todos los aportadores de plenitudes indoloras, sensibles, placenteras, puras de dolores. Son inmezclados porque surgen naturalmente, ellos de por sí (καθ'αὑτά) siempre (ἀεί), bellos.

Otro ejemplo o caso ejemplar: todo lo aprendible, μαθή ματα. El término se lo apropió "las matemáticas" que resultó lo aprendible por excelencia; el gran aprendizaje. Sus placeres son puros, inmezclados. Aun su ausencia, por el olvido, no es dolorosa.

Nótese el valor normativo, y discernitivo, de μέτρον, mensura, medida, y respecto de ella de la ἐμμετρία, enmensurado; y ἀ-μετρία la desmesura. Cl. I.5.

Tornos (τόρνοις), reglas (κανόσι), escuadras (γωνίαις, para trazar y transportar ángulos). Instrumentos físico-matemáticos.

52 d.

Para la posible vinculación entre placeres y verdad hay que señalar las calidades propias de verdad: ¿son las de puro, límpido, suficiente?, ¿o las de intenso, mucho, grande?

53 c.

Intermedio de ontología. Dos clases de seres: la de los que son ellos en cuanto ellos mismos, ensimismados (Cf. Cl.. II.2; IV, 1, 2), αὐτὸ καθ'αὑτό y los disparados (ἐφιεμένον, cual saeta ἰόν) hacia otro. Preludio, casi simple indicación, para mostrar que Lo Bueno es, en cuanto tal, de la primera clase: de lo que es en sí mismo tal; y que todo lo demás, compendiado en la palabra "génesis", es lo que es "hacia", "para" lo Bueno. En general a γένεσις, génesis, se opone esencia οὐσία. Cl. I.2. Aquí esencia, οὐσία, indica una manera o estado de ser algo, alguien, a saber: estar siéndolo en sí mismo, ensimismadamente. Y por tanto en posesión de si (οὐσία, riqueza propia: de su ser).

Con esta distinción la cuestión de si placer es esencia o génesis, puede plantearse claramente. El placer, ¿deja o hace que un ente esté siendo lo suyo ensimismadamente, para sí mismo? ¿O hace que esté siendo todo para otro, hacia otro?

Con este mismo criterio ontológico se dialoga a continuación acerca de las artes, comenzando por separar de ellas lo que tengan de aritmético (número), métrico (geo-metría) y estático (peso en balanza). Si aún queda algo de ellas es insignificante, menospreciable, φαῦλον τι.

Se indica lo que en ciertas artes se emplea de número, medida; empleo de instrumentos para exactitud mayor. La palabra διαβήτῃ tal vez indique

transportador lineal; la προσαγωγίῳ, que tal vez haya de leerse προσαγωνίῳ, trasportador de ángulos γωνία. Instrumentos para dar un cierto carácter científico a artes navieras, edificativa, carpinteril...

56 d; 57, 58.

División de ciencia en dos clases: 1) la de los que la aplican aun con instrumentos de precisión; 2) la de los sabios y los filosofantes.

La de estos es ciencia más pura; así que hay una ciencia más pura que otra ciencia (57 b). La de los filosofantes es además más exacta que la de los no filosofantes (57 c); y es, incomparablemente (ἀμήχανον) más verdadera y exacta al tratar de medidas y de números.

Son más verdaderas; pero, ¿son las más verdaderas, la más verdadera? La ciencia más verdadera (ἀληθεστάτη) es la dialéctica: que se trata con y trata de el ente, y de lo que, por naturaleza (πεψυκός) es, en realidad (τὸ ὄν), siempre (ἀεί) y de manera idéntica (τὸ κατὰ ταυτόν) lo que es. Para valorar la fuerza de "ente", "idéntico", cf. Cl. IV, 1, 2, 3; II, 2.

Filosofantes, φιλοσοφοῦντας —a diferencia de "filósofos"— son los que se dedican de por vida, por vocación, no por profesión, a filosofar.

59 c.

Criterio de ente propiamente tal: lo firme, lo puro, lo verdadero, lo límpido, lo eterno, lo idéntico, lo inmezclado. Lo demás es cosa secundaria.

59 d.

Los nombres más honrosos: los de entendimiento (νοῦς) y sapiencia (φρόνησις) lo son porque sus pensamientos (ἔν-νοιαι) versan sobre lo realmente ente (τὸ ὄν ὄντως). La frase τὸ ὄν ὄντως de gramatical o filológicamente insignificante, da el tono ontológico a la frase total y al diálogo, y lo distingue de ser lección de gramática o de filología. La frase castellana empleada aquí no refleja exactamente la fuerza insistente de la griega. "Lo realmente real" fuera más aproximada, en un cierto aspecto. Téngase además presente que tal uso, e invento, están aún estrenándose en filosofía, estreno también. Sobre el énfasis con que se pronunciara, poco podemos decir, fuera de que casi de seguro se emplearía.

61 a.

El término αἱρετός, repetidamente usado por Sócrates, indica no sólo lo elegible, sino lo elegible haciéndose violencia para no elegir lo otro, lo que atrae a los más: vida de placer , o lo que atraería al hombre perfectamente filosofante: la sapiencia. El bien, o lo Bueno, que lo sea para todos (παντί) y de todo en todo (παντάπασιν, tres veces repetido lo de

"todo") es lo que se ha de elegir, haciéndose violencia; la que sea necesaria, respecto o contra todo lo demás elegible, apetecible corporal o anímicamente.

61 b.

No hay que buscar lo Bueno (τἀγαθόν) en una vida inmezclada, sino en una que sea mezcla de todo lo bueno que hay en todo para todos, παντὶ παντάπασιν. Hay que tener esperanza de hallar tal mezcla, que esté bellamente (καλῶς) mezclada o compuesta. Que en tal búsqueda y hallazgo colaboren los dioses, especialistas en buenas y bellas mezclas: Baco y Vulcano. A ellos cayó en Suerte (εἴληχε) tal Lote: cargo y carga (τιμή).

62 a, b, c, d.

La mezcla buscada ha de incluir ciencia (ἐπιστήμη); mas de ella solamente lo humanamente conveniente. No la ciencia de la esfera misma (αὐτῆς), la divina (θείας), o del círculo (el divino), desconociendo nuestros círculos (ruedas...), los compases usados y usables en la construcción de casas, las reglas empleadas por hombres (ἀνθρωπίνην).

"Lo Bueno de todo en todo y para todos" ha de restringirse en bueno "para quién": para hombre; cual esfera, regla en sí misma (αὐτῆς. θείας), divinas, han de ser esfera y regla "para" arquitecto de casas humanas. El mismo criterio respecto de artes, cual música: música "para" hombre. Pero hay que vigilar que por este "para" no se cuelen todas las artes. Y resulte la vida mixta "receptáculo de confluencias". Homero, *Ilíada,* IV, 453.

62 d, e; 63 a- e.

¿Qué placeres han de entrar en la mezcla?: Los verdaderos, los necesarios. Mas de éstos los que puedan acompañar (hacer de acólitos, συνακολουθοῦσι) de Virtud, cual cortejo de Diosa.

64 d.

Para dar su valor a mensura y conmensurado, Cf. Cl. I.5. Hasta aquí se ha tratado de los componentes de la mezcla (ciencia, sabiduría..., placeres...), de las calidades de los componentes (pureza...); ahora se añaden las proporciones o razones: medida, mensura, conmensuración (μέτρον, σύμμετρον). Ambas dan origen a belleza y virtud.

65 a.

"cazar" con una sola idea lo Bueno, μιᾷ ἰδέᾳ θηρεῦσαι. "Cazar" no era tan metáfora como tal vez nos resulte ser ahora. En el griego resuenan aún perceptiblemente tales restos o fondo de los primitivos lugares o acciones en que lo filosófico surgió. "Cazar" con tres (σύντρισι λαβόντες): a saber con conmensuración, belleza y verdad. Tres es número privilegiado por tener

en sí principio-medio-fin. Es número cerrado, y el primer número cerrado o perfecto. Por eso capta, encierra. Para la significación de "idea", véase Cl. III.1. Esas tres ideas, correlacionadas por la de conmensuración, son causa a la que encausar (*αἰτιασαίμεθ'*) por la bondad de la mezcla. Aplicaciones de la preeminencia del Tres, véanse a continuación: 65 b, c; *τῶν τριῶ; εἰς τρία*.

65 e.

Nótese la preferencia griega, en filosofía, por la negación y sus refuerzos; aquí, nueve negaciones conexas: *οὐδείς, οὔθ', οὔτ, οὔτε, οὔτε, οὐδαμῇ, οὐδαμῶς, οὔτε, οὔτε*. Lo de no ser, *οὐκ ὄν*, está tomado en serio, en real.

INDICE

IMPRESO DURANTE JULIO DE 1981
EN LA IMPRENTA UNIVERSITARIA DE LA
UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA